متفکر شهید
استاد
مرتضی
مطهری

علل گرایش به مادیگری

مقدمه:
ماتریالیسم در ایران



فهرست مطالب

ماتریالیسم در ایران

در مقدّمه چاپ اوّل تذکّر داده شد هسته اوّلی این کتاب دو سخنرانی در همین موضوع در سالهای ۴۸ و ۴۹ است که بنا به دعوت انجمن اسلامی دانشجویان دانشسرای عالی در آن محل ایراد شد و این بنده مطالب آن دو سخنرانی را با توضیحات و اضافاتی آماده کرد و در سال ۱۳۵۰ به چاپ رسانید. در سال ۱۳۵۲ که تجدید چاپ شد مطالبی بر چاپ اوّل افزوده گشت و تا چاپ هفتم که در سال گذشته صورت گرفت، عیناً به همان صورت بود که در چاپ دوّم انجام شده بود.

چند ماه پیش قرار شد چاپ هشتم کتاب با قطع و حروف جدیدی صورت گیرد. فرصت را غنیمت شمرده، برخی مطالب دیگر که جای آنها را در این کتاب خالی می‌دیدم، افزودم و اکنون به صورت جامع‌تری تقدیم خوانندگان عزیز می‌شود. این اضافات همه در بخش «نارسایی مفاهیم فلسفی» صورت گرفته است. قسمت مختصری از

این اضافات (حدود ۳ صفحه)، توضیحاتی است پیرامون نظریّه هگل درباره «علّت نخستین» و باقی که در حدود ۲۷ صفحه از این کتاب را در بر می‌گیرد، مطالب دیگری است در زمینه نارسایی مفاهیم فلسفی غرب. مخصوصا برای اوّلین بار نقدهای معروف دیوید هیوم فیلسوف مشهور انگلیسی قرن هفدهم را درباره برهان نظم- که از نظر غربزدگان سه قرن است که این برهان را از اعتبار انداخته است- با محکها و معیارهای اسلامی در بوته نقد قرار دادم.

آنچه در این کتاب درباره علل گرایش به مادّیگری آمده، در حقیقت، نقد و بررسی گوشه‌ای از تاریخ عقاید و اندیشه‌های بشری است. تجزیه و تحلیل وقایع تاریخی، از این جهت که با عوامل پیچیده‌ای سر و کار دارد، بسی دشوار است بویژه اگر به تحوّلات عقاید و اندیشه‌ها مربوط باشد. این بنده مدّعی نیست که بحث جامع و مانعی در این موضوع انجام داده است، امّا امیدوار است راهی به مطلوب باز کرده باشد و دیگران با دقّت و فرصت و امکانات بیشتر به بررسی این مسأله بپردازند، که با توجّه به جریاناتی که در کشور ما می‌گذرد، فوق العاده ضروری و حیاتی است. ماتریالیسم در عصر ما- خصوصاً در کشور ما- جامه منطق را از خود دور کرده و به سلاح «تبلیغ» مجهّز شده است؛ از این رو ابایی ندارد که علل گرایشها و اعراضها از مادّیگری را به گونه‌ای دیگر که با هدفهای از پیش تعیین شده سیاسی و اجتماعی منطبق باشد، توجیه و تفسیر نماید.

موضوع اصلی بحث این کتاب، یعنی اثبات یا انکار خدا، قطعا حسّاس‌ترین و شورانگیزترین موضوعی است که از فجر تاریخ تاکنون اندیشه‌ها را به خود مشغول داشته و می‌دارد.

موضع انسان در این مسأله، در تمام ابعاد اندیشه‌اش و در جهان‌بینی او و ارزیابیهایش از مسائل و در جهت گیریهای اخلاقی و اجتماعی‌اش تأثیر و نقش تعیین کننده دارد. گمان نمی‌رود هیچ

اندیشه‌ای به اندازه این اندیشه «دغدغه آور» باشد. هر فردی که اندکی با تفکّر و اندیشه سر و کار داشته است، لااقل دوره‌ای از عمر خویش را با این «دغدغه» گذرانده است.

تا آنجا که من از تحوّلات روحی خودم به یاد دارم از سنّ سیزده سالگی این دغدغه در من پیدا شد و حسّاسیت عجیبی نسبت به مسائل مربوط به خدا پیدا کرده بودم. پرسشها- البتّه متناسب با سطح فکری آن دوره- یکی پس از دیگری بر اندیشه‌ام هجوم می‌آورد. در سالهای اوّل مهاجرت به قم که هنوز از مقدّمات عربی فارغ نشده بودم، چنان در این اندیشه‌ها غرق بودم که شدیداً میل به «تنهایی» در من پدید آمده بود. وجود هم حجره را تحمّل نمی‌کردم و حجره فوقانی عالی را به نیم حجره‌ای دخمه مانند تبدیل کردم که تنها با اندیشه‌های خودم بسر برم. در آن وقت نمی‌خواستم در ساعات فراغت از درس و مباحثه به موضوع دیگری بیندیشم، و درواقع، اندیشه در هر موضوع دیگر را پیش از آنکه مشکلاتم در این مسائل حل گردد، بیهوده و اتلاف وقت می‌شمردم. مقدّمات عربی و یا فقهی و اصولی و منطقی را از آن جهت می‌آموختم که تدریجاً آماده بررسی اندیشه فیلسوفان بزرگ در این مسأله بشوم.

به یاد دارم که از همان آغاز طلبگی که در مشهد مقدّمات عربی می‌خواندم، فیلسوفان و عارفان و متکلّمان- هر چند با اندیشه‌هایشان آشنا نبودم- از سایر علما و دانشمندان و از مخترعان و مکتشفان در نظرم عظیم‌تر و فخیم‌تر می‌نمودند تنها به این دلیل که آنها را قهرمانان صحنه این اندیشه‌ها می‌دانستم. دقیقاً به یاد دارم که در آن سنین که میان ۱۳ تا ۱۵ سالگی بودم، در میان آن همه علما و فضلا و مدرّسین حوزه علمیّه مشهد، فردی که بیش از همه در نظرم بزرگ جلوه می‌نمود و دوست می‌داشتم به چهره‌اش بنگرم و در مجلسش بنشینم و قیافه و حرکاتش را زیر نظر بگیرم و آرزو می‌کردم که روزی به پای درسش

بنشینم، مرحوم «آقا میرزا مهدی شهیدی رضوی» مدرّس فلسفه الهی در آن حوزه بود. آن آرزو محقّق نشد، زیرا آن مرحوم در همان سالها (۱۳۵۵ قمری) در گذشت.

پس از مهاجرت به قم گمشده خود را در شخصیّتی دیگر یافتم. همواره مرحوم آقا میرزا مهدی را بعلاوه برخی مزایای دیگر در این شخصیّت می‌دیدم؛ فکر می‌کردم که روح تشنه‌ام از سرچشمه زلال این شخصیّت سیراب خواهد شد. اگر چه در آغاز مهاجرت به قم هنوز از «مقدّمات» فارغ نشده بودم و شایستگی ورود در «معقولات» را نداشتم، امّا درس اخلاقی که وسیله شخصیّت محبوبم در هر پنجشنبه و جمعه گفته می‌شد و در حقیقت درس معارف و سیر و سلوک بود نه اخلاق به مفهوم خشک علمی، مرا سرمست می‌کرد. بدون هیچ اغراق و مبالغه‌ای این درس مرا آنچنان به وجد می‌آورد که تا دوشنبه و سه شنبه هفته بعد خودم را شدیداً تحت تأثیر آن می‌یافتم. بخش مهمّی از شخصیّت فکری و روحی من در آن درس- و سپس در درسهای دیگری که در طیّ دوازده سال از آن استاد الهی فرا گرفتم- انعقاد یافت و همواره خود را مدیون او دانسته و می‌دانم. راستی که او «روح قدسی الهی» بود.

تحصیل رسمی علوم عقلی را از سال ۲۳ شمسی آغاز کردم. این میل را همیشه در خود احساس می‌کردم که با منطق و اندیشه مادّیین از نزدیک آشنا گردم و آراء و عقاید آنها را در کتب خودشان بخوانم. دقیقاً یادم نیست، شاید در سال ۲۵ بود که با برخی کتب مادّیین که از طرف حزب توده ایران به زبان فارسی منتشر می‌شد و یا به زبان عربی در مصر- مثلًا- منتشر شده بود آشنا شدم. کتابهای دکتر تقی ارانی را هر چه می‌یافتم به دقّت می‌خواندم و چون در آن وقت به علّت آشنا نبودن با اصطلاحات فلسفی جدید فهم مطالب آنها بر من دشوار بود، مکرّر می‌خواندم و یادداشت برمی‌داشتم و به کتب مختلف مراجعه

می‌کردم. بعضی از کتابهای ارانی را آنقدر مکرّر خوانده بودم که جمله‌ها در ذهنم نقش بسته بود. در سال ۲۹ یا ۳۰ بود که کتاب اصول مقدّماتی فلسفه ژرژ پولیتسر استاد دانشکده کارگری پاریس به دستم رسید. برای اینکه مطالب کتاب در حافظه‌ام بماند، همه مطالب را خلاصه کردم و نوشتم. هم اکنون یادداشتها و خلاصه‌هایی را که از آن کتاب و کتاب ماتریالیسم دیالکتیک ارانی برداشته‌ام، دارم.

در سال ۲۹ در محضر درس حضرت استاد، علّامه کبیر آقای طباطبایی روحی فداه که چند سالی بود به قم آمده بودند و چندان شناخته نبودند، شرکت کردم و فلسفه بوعلی را از معظّم له آموختم و در یک حوزه درس خصوصی که ایشان برای بررسی فلسفه مادّی تشکیل داده بودند نیز حضور یافتم. کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم- که در بیست ساله اخیر نقش تعیین کننده‌ای در ارائه بی‌پایگی فلسفه مادّی برای ایرانیان داشته است- در آن مجمع پربرکت پایه گذاری شد.

برای من که با شور و شوق و علاقه زائد الوصفی فلسفه الهی و فلسفه مادّی را تعقیب و مطالعه و بررسی می‌کردم، در همان سالها که هنوز در قم بودم مسلّم و قطعی شد که فلسفه مادّی واقعاً فلسفه نیست و هر فردی که عمیقاً فلسفه الهی را درک کند و بفهمد، تمام تفکّرات و اندیشه‌های مادّی را نقش بر آب می‌بیند و تا امروز که بیست و شش سال از آن تاریخ می‌گذرد و در همه این مدّت از مطالعه این دو فلسفه فارغ نبوده‌ام، روز به روز آن عقیده‌ام تأیید شده که فلسفه مادّی فلسفه کسی است که فلسفه نمی‌داند.

از همان اوایل که به مطالعه این دو فلسفه پرداختم، سعی‌ام این بود که وجوه اختلاف این دو فلسفه را دقیقاً و عمیقاً درک کنم. می‌خواستم بدانم راه این دو فلسفه در کجا از هم جدا می‌شود و نقطه اصلی اختلاف نظر کجاست؟ آنچه خودم در این جهت می‌فهمیدم این بود که نقطه اصلی اختلاف نظر، دایره «وجود» و «واقعیّت» است.

مادّی، واقعیّت و وجود را در انحصار آنچه مادّی است- یعنی در انحصار آنچه جسم و جسمانی است، آنچه به نحوی دارای ابعاد مکانی و زمانی است، آنچه دستخوش تغییر و تحوّل است، آنچه قابل اشاره حسّیه است، آنچه محدود و نسبی است- می‌داند و به واقعیّتی و رای این واقعیّتها قائل نیست. امّا الهی، واقعیّت و وجود را در انحصار این امور نمی‌داند؛ این امور را بخشی از واقعیّت می‌شمارد نه تمام واقعیّت. الهی برخلاف مادّی به واقعیّات غیر مادّی و نامحسوس و مجرّد از زمان و مکان و حرکت، به واقعیّت ثابت و جاودانه، ایمان دارد. پس مکتب مادّی مکتب انحصار است و مکتب الهی مکتب ضدّ انحصار.

ولی وقتی که به کتب مادّیین مراجعه می‌کردم می‌دیدم مطلب به شکل دیگر طرح می‌شود. مثلًا به این شکل طرح می‌شود که مسأله اساسی فلسفه- که فلاسفه را به دو اردوی کاملًا مختلف تقسیم می‌کند- این است که آیا مادّه مقدّم است یا شعور؟ آیا عین مقدّم است یا ذهن؟ آنان که مادّه را مقدّم بر شعور و عین را مقدّم بر ذهن می‌دانند، یعنی مادّه را خالق شعور و عینیّت را منشأ ذهنیّت می‌شمارند، گروه ماتریالیستها هستند و آنان که شعور را خالق مادّه و ذهن را آفریننده عین می‌دانند، گروه ایده آلیستها و متافیزیسینها و مذهبیها هستند. و یا آنجا که منطق دیالکتیک را شرح می‌دهند می‌گویند: دیالکتیک برخلاف متافیزیک، طبیعت را مجموعه تصادفات اشیاء و پدیده‌هایی که از یکدیگر مجزّا و منفرد بوده و به یکدیگر وابستگی ندارند، نمی‌داند؛ دیالکتیک برخلاف متافیزیک که برای طبیعت یک حالت آرامش و رکود و سکون تغییر ناپذیر قائل است، آن را متحرّک و در حال تحوّلات پی‌درپی می‌داند؛ دیالکتیک برخلاف متافیزیک ...

وقتی که طرح این مسائل را در کتب مادّیین به این شکل و به این صورت می‌دیدم، در اندیشه فرو می‌رفتم که چرا مسائل به این صورت

طرح می‌شود؟ ذهنم را به کتب و اندیشه‌های الهیّون که با آنها آشنا بودم معطوف می‌کردم، می‌دیدم چنین مسائلی برای الهیّون مطرح نیست و نمی‌تواند مطرح باشد. ذهن مقدّم بر عین و خالق عین است یعنی چه؟ کجا گفته‌اند جهان یک سلسله اجزای منفرد و بی‌رابطه با یکدیگر است؟ کدام فلسفه الهی می‌گوید جهان ثابت و راکد است؟ عمیق‌ترین نظریّه‌ها درباره اینکه جهان یک «واحد حرکت» است، از طرف الهیّون عنوان و اثبات شده است.

طولی نکشید که راز و رمز این گونه طرح کردنها از طرف مادّیین بر من روشن شد. آن راز چه بود؟ یک چیز، یک چیز بسیار ساده: ضعف منطق مادّیین و ترس آنها از مواجهه با مسائل در چهره اصلی.

مادّیین کاملًا احساس کرده‌اند که اگر مسائل را به صورت اصلی و صحیح مطرح کنند، کلاهشان سخت پس معرکه است؛ ناچار کانالهای انحرافی ایجاد می‌کنند و مغلطه به کار می‌برند.

□

اندیشه‌های مادّی در جهان اسلام و در فرهنگ و تمدّن اسلامی سابقه طولانی دارد. از آیات قرآن برمی‌آید که اندیشه انکار خدا و معاد در عصر جاهلیّت در میان مردم جزیرة العرب وجود داشته است. از قرن دوّم هجری که اختلاط ملل مختلف آغاز شد و برخورد عقاید و آراء سخت اوج گرفت، مادّیین در کمال آزادی عقاید و اندیشه‌های خویش را در محافل علمی و در مجالس علنی ابراز می‌داشتند و دیگران را به پیروی از مکتب خویش دعوت می‌کردند. احیاناً در مسجد الحرام و یا مسجد النّبی حلقه تشکیل می‌دادند و به گفتگو درباره عقاید خویش می‌پرداختند. اینچنین آزادی برای مادّیین در هیچ محیط مذهبی در جهان سابقه ندارد. با همه اینها، با آنکه اندیشه‌های مادّی همواره در محافل علمی و غیر علمی مطرح بود، این اندیشه‌ها طرفدارانی از

اندیشمندان واقعی به دست نیاورد. افرادی بوده‌اند که مادّی فکر می‌کرده‌اند، ولی هیچ گاه شخصیّت برجسته صاحبنظر علمی را نمی‌یابیم که واقعاً پیرو مکتب مادّی باشد. آنچه احیاناً به ابن مقفّع و محمّد بن زکریّای رازی و یا خیّام نسبت داده می‌شود، اساس درستی ندارد و غالباً دشمنان اینها روی اغراض شخصی این نسبتها را داده‌اند[۱].

با اینکه در همه دوره‌ها زنادقه و دهریّینی بوده‌اند که با شعر و نثر و خطابه عقاید خویش را تبلیغ می‌کرده‌اند، ما از نظر تاریخ اندیشه به اندیشه‌ای قابل طرح از مادّیین برنمی‌خوریم. اندیشه‌هایی که به سود فلسفه مادّی و به عنوان اشکال و ایرادی بر فلسفه الهی طرح شده- که قابل بررسی بوده است- از طرف خود الهیّون طرح شده است. از این رو مادّیین در جهان اسلام «تاریخ» و سرگذشت دارند، اما اندیشه‌های مادّی «تاریخ» و سرگذشتی ندارد.

در نیم قرن اخیر، فلسفه مادّی در ایران و سایر کشورهای اسلامی در اثر ترجمه کتب فلاسفه مادّی غرب جانی تازه گرفت و پیروانی به دست آورد، ولی در همان حمله اوّل بی‌پایگی‌اش ظاهر شد و از پای در آمد؛ معلوم شد که اندیشه‌های مادّی با همه زرق و برقهای ظاهری، محتوایی ندارد. کاملًا مشهود است که ماتریالیستهای ایران در برابر الهیّون پاسخی ندارند و جز تکرار همان سخنان همیشگی کاری از آنها ساخته نیست. آنان ترجیح می‌دهند که خود را درگیر این مسائل نکنند و همان روش «سراسر تبلیغی» را که با آن آشنا هستیم ادامه دهند.

ماتریالیستهای ایران اخیراً به تشبّثات مضحکی دست زده‌اند. این تشبّثات بیش از پیش فقر و ضعف این فلسفه را می‌رساند. یکی از این

---

۱. رجوع شود به کتاب **خدمات متقابل اسلام** و ایران بخش سوّم، فصل فلسفه و حکمت.

تشبّثات «تحریف شخصیّتها» است. کوشش دارند از راه تحریف شخصیّتهای مورد احترام، اذهان را متوجّه مکتب و فلسفه خود بنمایند.

یکی از شاعران به اصطلاح نوپرداز، اخیرا دیوان لسان الغیب خواجه شمس الدّین حافظ شیرازی را با یک سلسله اصلاحات که داستان «شدرسنا» را به یاد می‌آورد به چاپ رسانیده و مقدّمه‌ای بر آن نوشته است. مقدّمه خویش را اینچنین آغاز می‌کند:

> «به راستی کیست این قلندر یک لاقبای کفرگو که در تاریک‌ترین ادوار سلطه ریاکاران زهد فروش، در ناهار بازار زهدنمایان ... یک تنه وعده رستاخیز را انکار می‌کند، خدا را عشق و شیطان را عقل می‌خواند و شلنگ انداز و دست افشان می‌گذرد که:
>
> این خرقه که من دارم در رهن شراب اولی
> وین دفتر بی‌معنی غرق می ناب اولی
>
> ... یا تسخر زنان می‌پرسد:
>
> چو طفلان تا کی ای زاهد فریبی
> به سیب بوستان و جوی شیرم
>
> و یا آشکارا به باور نداشتن مواعید مذهبی اقرار می‌کند که فی المثل:
>
> من که امروزم بهشت نقد حاصل می‌شود
> وعده فردای زاهد را چرا باور کنم؟
>
> به راستی کیست این مرد عجیب که با این همه، حتّی در خانه قشری‌ترین مردم این دیار نیز کتابش را با قرآن و مثنوی در یک طاقچه می‌نهند، بی‌طهارت دست به سویش نمی‌برند و چون به دست گرفتند همچون کتاب آسمانی می‌بوسند و به پیشانی می‌گذارند، سروش غیبی‌اش می‌دانند و سرنوشت اعمال و افعال خود را با اعتماد تمام بدو می‌سپارند؟ کیست این «کافر» که چنین به حرمت در صف پیغمبران و اولیاء اللّهش می‌نشانند؟»[1]

من اضافه می‌کنم: کیست این مرد که با «این همه» کفرگوییها و

---

۱. احمد شاملو: حافظ شیراز (مقدّمه)، ص ۲۵ و ۲۶.

انکارها و بی‌اعتقادیها همشاگردی‌اش در درس خواجه قوام الـدّین عبـد اللّه که دیوان او را پس از مرگش جمع آوری کـرد، از او بـه عنـوان «ذات ملک صفات، مولانا الاعظـم السّـعید، المرحـوم الشّـهید، مفخـر العلماء، استاد نحاریر الادباء، معدن اللطائف الرّوحانیّة، مخـزن المعـارف السّبحانیّة»[1] یاد می‌کند و علّت موفّق نشدن خود حافظ به جمـع آوری دیوانش را اینچنین توضیح می‌دهد:

«به واسطه محافظـت درس قـرآن و ملازمـت بـر تقـوا و احسـان و بحـث کشّاف و مفتاح و مطالعه مطالع و مصباح و تحصیل قـوانین ادب و تجسّـس دواوین عرب، به جمع اشتات غزلیّات نپرداخت.»[2]

این کیست که استادش قوام الدّین عبد اللّه کـه حـافظ سـحرگاهان به درس او می‌رفته است «به کرّات و مـرّات در اثنـای محـاوره (بـه خواجه شمس الدّین حافظ) گفتی که ایـن «فرایـد فوائـد» را همـه در یک عقد می‌باید کشید ... و آن جناب (حافظ) حوالت رفع ترفیع ایـن بنابر ناراستی روزگار کردی ...»[3]

این کیست که استاد دیگرش علّامه بـزرگ و محقّـق نامـدار میـر سیّد شریف گرگانی «هرگاه در مجلس درسش شـعر خوانـده مـی‌شـد می‌گفت به عوض این ترّهات به فلسفه و حکمت بپردازید. امّـا چـون شمس الدّین محمّد می‌رسید، علّامه گرگانی می‌پرسید: بر شما چه الهـام شده است؟ غزل خود را بخوانیـد. شـاگردان علّامـه بـه وی اعتـراض می‌کردند: این چه رازی است که ما را از سرودن شعر منع می‌کنی ولی به شنیدن شعر حافظ رغبت نشان می‌دهی؟ و استاد در پاسخ مـی‌گفـت: شعر حافظ همه الهامات و حدیث قدسی و لطایف حکمی و نکات

---

۱. حافظ، چاپ قزوینی (مقدّمه)، ص «ق» (۱۰۰).
۲. همان کتاب، ص «قو» (۱۰۶).
۳. همان کتاب، ص «قح» (۱۰۸).

قرآنی است.»[۱]

به راستی این کافر کیست که از طرفی همه مواعید مذهبی را انکار می‌کند و از طرف دیگر می‌گوید:

ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد
لطایف حکمی با نکات قرآنی[۲]

این کیست که از طرفی مطابق کشف بزرگ (!) این شاعر معاصر، پس از یک سلسله جستجو به دنبال حقیقت، خسته و سرخورده به فلسفه «خوش باشی» و دم غنیمتی و عیش پرستی رو آورده و از غنیمت شمردن فرصت، کامجویی از عمر و از دست ندادن لحظه سخن می‌گوید:

ساقیا سایه ابر است و بهار و لب جوی
من نگویم چه کن ار اهل دلی خود تو بگوی
بوی یکرنگی از این نقش نمی‌آید خیز
دلق آلوده صوفی به می ناب بشوی
سفله طبع است جهان بر کرمش تکیه مکن
ای جهاندیده ثبات قدم از سفله مجوی

و بلافاصله عکس این را دستور می‌دهد:

دو نصیحت کنمت بشنو و صد گنج ببر
از ره «عیش» درآ و به ره عیب مپوی
شکر آن را که دگر باره رسیدی به بهار
بیخ نیکی بنشان و ره تحقیق بجوی
روی جانان طلبی آینه را قابل ساز
ورنه هرگز گل و نسرین ندمد ز آهن و روی

---

۱. مقدّمه ابو القاسم انجوی نقل از دکتر محمّد معین در کتاب حافظ شیرین سخن.
۲. حافظ، چاپ قزوینی، ص «قکو» (۱۲۶).

این کیست که در یک غزل، اوّل مطابق نظر شاعر نوپرداز، فلسفه «خوش باشی» را تبلیغ می‌کند و می‌گوید:

صبا به تهنیت پیر میفروش آمد
که موسم طرب و «عیش» و ناز و نوش آمد
هوا مسیح نفس گشت و باد نافه گشای
درخت سبز شد و مرغ در خروش آمد
تنور لاله چنان بر فروخت باد بهار
که غنچه غرق عرق گشت و گل به جوش آمد

و بعد یکمرتبه زبان خودش را برمی‌گرداند و عیش و عشرت را به گونه‌ای دیگر تعبیر می‌کند و می‌گوید:

به گوش هوش نیوش از من و به «عشرت» کوش
که این سخن سحر از هاتفم به گوش آمد
ز فکر «تفرقه» باز آی تا شوی «مجموع»
به حکم آنکه چو شد «اهرمن»، «سروش» آمد

آخر چه ارتباطی است میان هاتف سحری و دستور عیش و عشرت؟! چه ارتباطی است میان عیش و عشرت و باز آمدن از فکر «تفرقه» و مجموعه شدن خاطرات و تمرکز ذهن؟! و چه ارتباطی است میان باز آمدن از «تفرقه» و «مجموع» شدن، با رفتن اهرمن و آمدن سروش؟!

آیا اینها یک سلسله سخنان یاوه و بی‌ربط نیست؟ اگر اینها را یاوه و بی‌ربط ندانیم پس با کشف بزرگ شاعر سترگ معاصر (!) چه کنیم؟

این کیست که از یک طرف رستاخیز را انکار می‌کند و از طرف دیگر «انسان» را به گونه‌ای دیگر می‌بیند؛ دل را «جام جم»، «گوهری که از کان جهانی دگر» است، قطره‌ای که «خیال حوصله بحر می‌پزد»، «پادشاه سدره نشین» می‌خواند و به «انسان قبل الدّنیا»

و «انسان بعد الدّنیا» معتقد است، دنیا را کشتزار جهانی دیگر معرّفی می‌کند، دغدغه «نامه سیاه» دارد و تن را غباری می‌داند که «حجاب چهره جانش» شده است.

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد
آنچه خود داشت ز بیگانه تمنّا می‌کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است
طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد

گوهر جام جم از کان جهانی دگر است
تو تمنّا ز گل کوزه‌گران می‌داری

که ای بلند نظر پادشاه سدره نشین
نشیمن تو نه این کنج محنت آباد است

کاروان رفت و تو در خواب و بیابان در پیش
وه که بس بی‌خبر از غلغل چندین جرسی
بال بگشا و صفیر از شجر طوبی زن
حیف باشد چو تو مرغی که اسیر قفسی

خیال حوصله بحر می‌پزد هیهات
چه‌هاست در سر این نقطه محال اندیش

حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم
خوشا دمی که از این چهره پرده برفکنم
چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانی است
روم به روضه رضوان که مرغ آن چمنم

در آستین جان تو صد نافه مندرج
و آن را فدای طرّه یاری نمی‌کنی

آبرو می‌رود ای ابر خطاشوی ببار
که به دیوان عمل نامه سیاه آمده‌ایم

از نامه سیاه نترسم که روز حشر
با فیض لطف او صد از این نامه طی کنم

گوهر معرفت اندوز که با خود ببری
که نصیب دگران است نصاب زر و سیم

تخم وفا و مهر در این کهنه کشتزار
آنگه عیان شود که بود موسم درو

مزرع سبز فلک دیدم و داس مه نو
یادم از کشته خویش آمد و هنگام درو

این کافر کیست که از طرفی مطابق تحقیق عمیق و کشف بزرگ شاعر سترگ معاصر (!) در بی‌اعتقادی کامل بسر می‌برده و همه چیز را نفی و انکار می‌کرده، و از طرف دیگر در طول شش قرن مردم فارسی زبان از دانا و بی‌سواد او را در ردیف اولیاء اللّه شمرده‌اند و خودش هم جا و بی‌جا سخن از خدا و معاد و انسان ماورایی آورده است. ما که کشف این شاعر بزرگ معاصر (!) را نمی‌توانیم نادیده بگیریم، پس معمّا را چگونه حل کنیم؟

من حقیقتاً نمی‌دانم آیا واقعاً این آقایان نمی‌فهمند یا خود را به نفهمی می‌زنند؟ مقصودم این است که آیا اینها نمی‌فهمند که حافظ را

نمی‌فهمند و یا می‌فهمند که نمی‌فهمند، ولی خود را به نفهمی می‌زنند؟ شناخت کسی مانند حافظ آنگاه میسّر است که فرهنگ حافظ را بشناسند و برای شناخت فرهنگ حافظ لااقل باید عرفان اسلامی را بشناسند و با زبان این عرفان گسترده آشنا باشند.

عرفان، گذشته از اینکه مانند هر علم دیگر اصطلاحاتی مخصوص به خود دارد، زبانش زبان «رمز» است. خود عرفا در برخی کتب خود کلید این رمزها را به دست داده‌اند. با آشنایی با کلید رمزها بسیاری از ابهامات و ایهامات رفع می‌شود. اینجا به عنوان مثال موضوعی را طرح می‌کنم که با اشعاری که شاعر بزرگ معاصر (!) به عنوان سند الحاد حافظ آورده مربوط می‌شود و آن موضوع «دم» یا «وقت» است.

عرفا- و در این جهت حکما نیز با آنها هم عقیده‌اند- معتقدند که انسان تا در این جهان است باید مراتب و مراحل آن جهان را طی کند، و این آیه قرآن نیز مستند ایشان است: «**و من کان فی هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی و اضلّ سبیلا**»[1]. محال است که انسان در این جهان چشم حقیقت بینش باز نشده باشد و در آن جهان باز گردد. آنچه به نام «لقاء اللّه» در قرآن کریم آمده است باید در همین جهان تحصیل گردد. اینکه زاهدان و متعبّدان قشری می‌پندارند که با انجام یک سلسله اعمال ظاهری، بدون اینکه نفس در این جهان اطوار خود را طی کرده باشد، می‌توان به جوار قرب الهی رسید، خیال خام و وعده «نسیه» شیطانی است. فخر الدّین رازی در یک رباعی چنین می‌گوید:

ترسم بروم، عالم جان نادیده
بیرون روم از جهان، جهان نادیده
در عالم جان چون روم از عالم تن؟
در عالم تن، عالم جان نادیده

---

۱. اسراء/ ۷۲.

عارف که همواره با زبان طنز، زاهد را مورد ملامت قرار می‌دهد و از «نقد» دم می‌زند و نسیه را بی‌اعتبار می‌شمارد، این حقیقت را می‌گوید. اگر حافظ می‌گوید:

من که امروزم بهشت نقد حاصل می‌شود
وعده فردای زاهد را چرا باور کنم

چنین منظوری دارد و با اشعار دیگرش منافات ندارد.

بعضی پنداشته‌اند حافظ تناقض گویی می‌کند و یا در یک دوره یک جور عقیده داشته و در دوره دیگر جور دیگر و یک گردش ۱۸۰ درجه‌ای کرده است. بعضی دیگر پا را از این هم بالاتر گذاشته و مدّعی شده‌اند حافظ در هر شبانه روز یک بار تغییر عقیده می‌داده است؛ سر شب به عیش و نوش و باده گساری و ساده بازی مشغول بوده و سحرگاه یکسره به دعا و نیاز و نیایش و توبه و انابه می‌پرداخته است، چون به همان اندازه که درباره باده و ساده سخن گفته است از سحر خیزی و گریه سحری سخن گفته است.

من نمی‌دانم کسانی که مفهوم عیش حافظ را به «خوش باشی» و به اصطلاح به اپیکوریسم توجیه می‌کنند، این بیت را چگونه تفسیر می‌کنند:

نمی‌بینم نشاط «عیش» در کس
نه درمان دلی نه درد دینی

یا می‌گوید:

عشرت کنیم ورنه به حسرت کشندمان
روزی که رخت جان به جهان دگر کشیم

«دم» یا «وقت» که عارف باید آن را مغتنم شمارد تنها این نیست که کار امروز را به فردا نیفکند، بلکه هر سالکی در هر درجه و مرتبه‌ای که هست «وقت» و «دم» مخصوص به خود دارد. حافظ می‌گوید:

من اگر باده خورم ورنه چه کارم با کس
حافظ راز خود و «عارف وقت» خویشم

یا می‌گوید:

قدر «وقت» ار نشناسد دل و کاری نکند
بس خجالت که از این حاصل «اوقات» بریم

فعلًا مجال بیش از این نیست. این بنده در سه چهار سال پیش در دانشکده الهیّات و معارف اسلامی پنج کنفرانس درباره «عرفان حافظ» دادم. اقلًا پنج کنفرانس دیگر هم لازم بود که تا اندازه‌ای پرده از روی اندیشه‌های تابناک این سالک راه حقّ که بحقّ او را «لسان الغیب» خوانده‌اند، برداشته شود. یادداشتهایش موجود است و شاید روزی موفّق به تنظیم و پخش و نشر آنها بشوم. جای تأسّف است که مردی آنچنان، اینچنین تفسیر می‌شود. به هر حال، مادّی مسلکان از چسباندن حافظ به خود طرفی نمی‌بندند.

یکی دیگر از شخصیّتهایی که اخیراً مادّی مسلکان برای توجیه خود دست به تحریف او زده‌اند، حسین بن منصور حلّاج است. حلّاج یک شخصیّت جنجال انگیز در جهان اسلام است. من در اینجا نمی‌خواهم درباره این شخصیّت جنجالی بحث کنم. درباره این مرد دو نظریّه مختلف وجود داشته است:

عرفا، و از آن جمله حافظ، او را عارفی بلند قدر می‌دانند که به مقام «فناء فی اللّه» و «بقاء باللّه» رسیده بوده است و از مقاماتش که برای مردم قشری قابل فهم و درک نبوده بازگو می‌کرده است و همین باعث قتلش شد. حافظ می‌گوید:

مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش
کو به تأیید نظر حلّ معمّا می‌کرد

....

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند
جرمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد

عرفا معتقدند که «انا الحقّ» گفتن ادّعای خدایی نیست، ادّعای فنا و انجذاب در خداست و این گونه انجذابها را کسی درک می‌کند که خود احیاناً این جاذبه را حسّ کرده باشد. حافظ می‌گوید:

رموز سرّ انا الحقّ چه داند آن غافل
که منجذب نشد از جذبه‌های سبحانی

محمود شبستری در بیان اینکه «انا الحقّ» حلّاج، ادّعای فنا و مظهریّت است نه الوهیّت، می‌گوید:

روا باشد انا الحقّ از درختی
چرا نبود روا از نیکبختی

او در این بیت اشاره دارد به داستان موسی و وادی ایمن و شجره طور که در قرآن آمده موسی از درخت شنید: «**انّنی انا اللّه لا اله الّا انا فاعبدنی**»[۱].

حاجی سبزواری حکیم و عارف بزرگ قرن سیزدهم می‌گوید:

موسی‌یی نیست که دعویّ انا الحقّ شنود
ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست

از طبقه عرفا و حکیمان عارف مشرب که بگذریم، دیگران غالباً او را مردی شعبده باز دانسته‌اند که ادّعای عرفان و «حلول» می‌کرده است. بعضی مانند هجویری و عطّار به دو شخصیّت به این نام قائل‌اند که اتّفاقا معاصر یکدیگر بوده‌اند: یکی عارف کامل، دیگری شعبده‌باز.

در میان مستشرقین غربی ظاهراً هیچ کس به اندازه ماسینیون درباره

---

۱. طه/ ۱۴.

حلّاج کار نکرده است. ماسینیون، حلّاج را یک عارف پاک مسلمان و شهید عرفان می‌نامد.

برخی مادّی مسلکان معاصر خواسته‌اند از حلّاج یک مادّی منکر خدا بسازند که نه تنها اعتقاد به خدا نداشته است، به هیچ وجه هم نمی‌خواسته با ادّعای حلول خدا در خود، به خدا رسیدن و خدا شدن خود را تبلیغ کند، بلکه می‌خواسته اندیشه انکار خدا را تبلیغ نماید. این گروه برخلاف گروه اوّل که حلّاج را یک عارف واصل می‌دانند و او را مبلّغ اندیشه «وصل» می‌شمارند و برخلاف گروه دوّم که او را یک دروغزن می‌دانند و مبلّغ اندیشه «حلول» می‌شمارند و به هر حال هر دو دسته تبلیغات حلّاج را بر اساس قبول وجود خداوند تلقّی می‌کنند، او را منکر خدا و مبلّغ اندیشه انکار و نفی خدا می‌شمارند. اینها می‌گویند حلّاج نمی‌خواسته برای خود مقامی، اعمّ از «وصل» یا «حلول»، اثبات کند، بلکه فقط می‌خواسته خدا را نفی و انکار نماید. طبق نظر این مدّعیان، حلّاج نه تنها یک ماتریالیست تمام عیار بوده، منطقاً نیز از منطق دیالکتیک پیروی می‌کرده است. یعنی ماتریالیسم او ماتریالیسم دیالکتیک بوده و همان فلسفه و منطق را داشته که هزار سال بعد از او مارکس و انگلس با تکیه بر ماتریالیسم فویرباخ و منطق هگل در جهان علم کردند، و نه تنها شخصاً یک ماتریالیست دیالکتیسین بوده، درد خلق و رنج توده‌های زحمتکش را داشته و هدفش تشکیل حزب و جمعیّت برای واژگون کردن رژیم فئودالیسم حاکم و نهادهای وابسته به آن بوده است.

از نظر ما مهمّ این نیست که بدانیم آیا یک نفر به نام حسین حلّاج وجود داشته و همه قضایایی که نسبت داده می‌شود، به یک نفر تعلّق دارد و یا دو نفر بوده‌اند: یکی عارف و مسلمان و پاک نهاد، و هم او بوده که انا الحقّ گفته، و دیگری مردی شعبده باز و حیله‌گر بوده که با قرامطه ارتباط داشته است. و همچنین این جهت برای ما مهمّ نیست

که بدانیم بر فرض اینکه یک نفر بوده نه دو نفر، آیا او به عنوان یک فرد، مؤمن و مسلمان بوده یا ملحد و ماتریالیست. آنچه فعلًا برای ما مهمّ است این است که بدانیم این آقایان مادّی مسلک معاصر چه اندازه در گفته‌های خود صداقت دارند و چه اندازه «علمی» می‌اندیشند، و دیگر اینکه بدانیم ماتریالیسم در ایران از نظر منطقی چه اندازه در تنگنا قرار گرفته که به این تشبّثات دست می‌زند.

کتابی اخیراً به نام حلّاج منتشر شده و یکی از روزنامه‌های ملّی (!) بدون هیچ نظر خاصّی و بدون هیچ انگیزه غیر ملّی (!) دو صفحه در دو روز به معرّفی و تقریظ بر این کتاب اختصاص داد! این کتاب مدّعی است که حلّاج در دوره آخر عمر خود یک ماتریالیست تمام عیار بوده است، و مدّعی است که افکار مترقّی ماتریالیستی حلّاج همه در آن عده از آثار او بوده که سوزانده شده و اثری از آنها در دست نیست. (امّا به چه دلیل چنین افکاری در آن کتابها بوده است، معلوم نیست.) از نظر مؤلّف این کتاب حالا که آنها از بین رفته و اظهار نظرهای گروههای مختلف موافق و مخالف حلّاج همه مورد تخطئه قرار می‌گیرد، پس یگانه مدرک، آثار منسوب به اوست که باقی مانده است.

مؤلّف کتاب اقرار می‌کند که اشعار فارسی منسوب به حلّاج از او نیست. باقی می‌ماند کتاب طاسین الازل او که مورد استناد ماسینیون است و ماسینیون به استناد آن اثر، او را عارفی مسلمان و شهید عرفان می‌داند، و دیگر اشعار عربی او. مؤلّف کتاب در انتساب طاسین الازل به حلّاج تردید می‌کند؛ باقی می‌ماند اشعار عربی حلّاج که در اختیار همه بوده است، و مدّعی می‌شود این اشعار از نظر مضمون متناقض‌اند. بعضی اشعار، او را متفکّری ملحد و بعضی دیگر او را عارفی زاهد می‌نمایانند. لهذا مؤلّف بدون هیچ دلیل آن اشعار را به سه دوره مختلف از عمر حلّاج تقسیم می‌کند: دوره عرفان و تصوّف که دوره مذهبی بودن

اوست، دوره تردید، و بالاخره دوره الحاد و عصیان. از جمله اشعار دوره عرفان و تصوّف او- و به قول مؤلّف کتاب حلّاج «دوره از خود بیگانگی او»- اشعاری است به این مضمون:

«عنایت و یاری او که مانند رمزی به نظر می‌رسد، چونان برقی ناگهان از افق رحمت خدایی جستن می‌کند و مانند برق همه را روشن می‌کند ... همه چیز گواهی می‌دهند که هر چه هست اوست و من نیز بر این عقیده‌ام و در حقیقت هر چه هست اوست».[۱]

امّا آنچه بر دوره الحاد او دلالت دارد «انا الحقّ» گفتن او و یا اشعار معروف **«اقتلونی یا ثقاتی انّ فی قتلی حیاتی»** است که به اصطلاح مفهومی دیالکتیکی دارد، زیرا زندگی را در درون مرگ جستجو می‌کند؛ یا اشعار دیگر عرفانی از این قبیل که مانند آنها را متشرّع‌ترین عرفا- که حتّی در نزد بعضی به قشری بودن متّهم‌اند از قبیل خواجه عبد اللّه انصاری- هم گفته‌اند و هر کس به اصطلاحات اهل عرفان آشنا باشد، مفاهیم آنها را به خوبی درک می‌کند.

اگر جمله‌هایی از قبیل **«انّ فی قتلی حیاتی»** دلیل بر اندیشه مادّی دیالکتیکی باشد، پس تکلیف ما با نهج البلاغه علی (علیه السّلام) چه می‌شود که می‌گوید: **«فالموت فی حیاتکم مقهورین، و الحیاة فی موتکم قاهرین»**؟[۲]

مؤلّف از طرفی می‌گوید حلّاج اندیشه‌های ماتریالیستی را تبلیغ می‌کرد و از طرف دیگر اقرار دارد که حلّاج در پی یاد گرفتن شعبده و جادو و کارهای معجزه مانند بود که خود او را به صورت پیغمبران جلوه دهد.[۳]

اگر واقعاً او اندیشه ماتریالیستی داشته، یکی از اندیشه‌هایی که با

---

۱. علی میر فطروس: حلّاج، ص ۱۴۰.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۵۱.

۳. علی میر فطروس: حلّاج، ص ۱۴۸.

آنها مبارزه می‌کرده معجزه و خرق عادت بوده است. آیا حلّاج با معجزه و خرق عادت می‌خواست ثابت کند که ماوراء الطّبیعه‌ای نیست و معجزه و خرق عادت دروغ است؟!

مؤلّف تصوّف اسلامی را به سه دوره تقسیم می‌کند: دوره اموی، دوره عبّاسی و دوره مغول. تصوّف دوره اموی را تصوّف تسلیم و توکّل، تصوّف دوره عبّاسی را که حلّاج وابسته به این دوره بوده تصوّف عصیان و طغیان، و تصوّف دوره مغول را تصوّف تقیّه معرّفی می‌کند و غزالی را که احیاء علوم الدّین نوشت متعلّق به این دوره می‌داند[1]، در صورتی که می‌دانیم غزالی در ۴۵۰ تولّد یافت و در ۵۰۵ درگذشت و به دوره عبّاسیان تعلّق دارد.

آنجا که درباره معتزله به بحث می‌پردازد و مکتب آنها را مکتب عقلی معرّفی می‌کند، می‌گوید:

«معتزله قرآن را حادث می‌دانستند ... و بدین ترتیب اساس نزول وحی را سخت متزلزل کردند.»

من که نتوانستم میان حدوث قرآن و تزلزل اساس وحی رابطه‌ای برقرار کنم؛ شما اگر توانستید مرا خبر کنید. مثل این است که بگوییم معتزله پیغمبر را حادث می‌دانستند و به این ترتیب اساس نزول وحی را متزلزل ساختند.

مؤلّف آنجا که اندیشه دیالکتیکی حلّاج را می‌خواهد بازگو کند که او پیشاپیش اصل تأثیر متقابل و اصل تبدیل و تحوّل اشیاء به یکدیگر و تکامل خلّاق را می‌دانسته، با استفاده از برخی از عبارات کتاب مارکس و مارکسیسم (صفحات ۱۹- ۲۷) مطالبی می‌آورد که البتّه با «استراق بی‌ادبی» (!) نباید اشتباه شود. مؤلّف از طرفی می‌گوید:

۱. همان کتاب، ص ۱۶ و ۱۷.

«شخصیّت، ثمره تکامل تاریخی- اجتماعی و شخصی و بروز ارزشهای اجتماعی انسان است. شخصیّت محصولی است از یک روند تاریخی- اجتماعی که در جریان پراتیک و درک ارزشهای اجتماعی حادث می‌شود، شکل می‌گیرد، قوام می‌یابد و برای پاسخ دادن به یک ضرورت عینی و تاریخی به میدان کشیده می‌شود».[۱]

از طرف دیگر، آنجا که پای شخصیّت حلّاج به عنوان یک متفکّر بزرگ مادّی به میان می‌آید، می‌گوید:

«اشعاری که اندیشه‌های مترقّی حلّاج را بازگو می‌کردند، اگر چه به طور کلّی سوزانده شدند، امّا تعدادی از آثار و اشعار موجود او دارای ذخایری از اندیشه‌های الحادی و دیالکتیکی می‌باشد. این آثار بر وحدت و پیوستگی متقابل اشیاء و تبدیل و تحوّل اشیاء به یکدیگر و بر پیدایی و ناپیدایی آنها تأکید می‌نماید: «معرفه در ضمن نکره مخفی است و نکره در ضمن معرفه مخفی است». (شرح شطحیّات، ص ۴۲۸).»[۲]

من فعلًا به مفهوم این جمله‌ها که از «شطحیّات» حلّاج شمرده شده کاری ندارم؛ می‌خواهم بدانم آیا طبق فلسفه‌ای که شما پیرو آن هستید، امکان دارد که در یازده قرن پیش اندیشه‌هایی که به عقیده شما تنها در قرن ۱۹ مسیحی و ۱۳ هجری آن هم در محیط صنعتی اروپا می‌توانسته پدید آید، از مغز حلّاج بیرون آمده باشد؟!

□

ماتریالیسم در ایران در یکی دو سال اخیر به نیرنگ تازه‌ای بس خطرناک‌تر از «تحریف شخصیّتها» دست یازیده است و آن تحریف آیات قرآن کریم و تفسیر مادّی محتوای آیات با حفظ پوشش ظاهری

۱. همان کتاب، ص ۱۱۵.
۲. همان کتاب، ص ۱۵۲.

الفاظ است. این نیرنگ، نیرنگ جدیدی است و از عمر آن در ایران کمتر از دو سال می‌گذرد.

البتّه اصل این طرح و نیرنگ چیز تازه‌ای نیست؛ طرحی است که کارل مارکس برای ریشه کن کردن دین از اذهان توده‌های معتقد در صد سال پیش داده است. طرح مارکس این است که برای مبارزه با مذهب در میان توده معتقد باید از خود مذهب علیه مذهب استفاده کرد، به این صورت که مفاهیم مذهبی از محتوای معنوی و اصلی خود تخلیه و از محتوای مادّی پر شود تا توده مذهب را به صورت مکتبی مادّی دریابد. پس از این مرحله، دور افکندن پوسته ظاهری آن ساده است.

کتاب مارکس و مارکسیسم از نوشته‌ای از لنین به نام «وضع طبقه کارگر در قبال دین» چنین نقل می‌کند:

> «مکتب مارکس همانا مکتب مادّیگرایی است. از این لحاظ، به همان اندازه مادّیگرایی انسیکلوپدیستها با مادّیگرایی فویرباخ با دین عناد دارد ... لکن مادّیگرایی جدلی[1] نسبت به کاربرد فلسفه در زمینه‌های تاریخ و علوم اجتماعی از انسیکلوپدیستها یا فویر باخ بسیار دورتر می‌رود: بایستی دین را براندازیم. این الفبای هر نوع مادّیگرایی و لذا الفبای مارکس می‌باشد. امّا ... مکتب مارکس دورتر می‌رود: باید دانست چگونه با دین مبارزه کرد؟ و برای این کار، باید منابع ایمان و دین توده‌ها را با مفاهیم مادّیگرا توضیح داد.»[2]

این تعبیر مارکس شامل مفهوم دیگری نیز می‌تواند باشد و آن اینکه تاریخ را به طور کلّی به گونه مادّی برای توده تفسیر نمایند. خاستگاه مادّی گرایشها و از آن جمله گرایشهای مذهبی را به توده تفهیم کنید تا بفهمد مذهب ریشه طبقاتی‌اش کجاست و از کجا به او تحمیل شده است. توده هنگامی که فهمید همه پدیده‌های اجتماعی ریشه مادّی

---

۱. ماتریالیسم دیالکتیک.
۲. ص ۲۸۴، ضمیمه چهاردهم.

طبقاتی دارد، خودبخود پیوند خویش را با مذهب قطع می‌کند.

ماتریالیسم در شکل جدید که کمتر از نیم قرن است در ایران برای خود جای پایی پیدا کرده است، در ابتدا نه منطق الهیّون را در سطحی که بعد با آن مواجه شد پیش بینی می‌کرد و نه مذهب را در میان عموم طبقات و بالاخص توده‌ها این اندازه ریشه‌دار می‌دانست. می‌پنداشت به سادگی می‌تواند حریف را، هم از میدان منطق و استدلال و هم از صحنه اجتماع خارج سازد. امّا در عمل این حساب غلط از آب درآمد. اکنون که نه از راه منطق و استدلال و نه از راه به اصطلاح وارد کردن خودآگاهی طبقاتی در اندیشه توده‌ها طرفی نبسته و عملًا قوی‌ترین و با نفوذترین نیروها را در میان عموم طبقات، و بالخصوص طبقه محروم و ستم کشیده، نیروی مذهب تشخیص داده، به این فکر افتاده که از خود مذهب علیه مذهب استفاده کند.

مطالعه نوشته‌های به اصطلاح تفسیری که در یکی دو سالا خیر منتشر شده و می‌شود، تردیدی باقی نمی‌گذارد که توطئه عظیمی درکار است. در اینکه چنین توطئه‌ای از طرف ضدّ مذهبها برای کوبیدن مذهب درکار است، من تردید ندارم، آنچه فعلًا برای من مورد تردید است این است که آیا نویسندگان این جزوه‌ها خود اغفال شده‌اند و نمی‌فهمند که چه می‌کنند و تنها دستهای پشت پرده هستند که می‌دانند چه می‌کنند، و یا خود اینها عالماً عامداً با توجّه به اینکه با کتاب مقدّس هفتصد میلیون مسلمان چه می‌کنند، دست به چنین تفسیرهای ماتریالیستی زده و می‌زنند؟

ما نظر به اینکه در این نوشته‌ها آثار و علائم خامی و بی‌سوادی را فراوان می‌بینیم- و به چند نمونه اشاره خواهیم کرد- ترجیح می‌دهیم که فعلًا ماتریالیسمی را که به صورت تفسیر آیات قرآن در این یکی دو سال اخیر تبلیغ می‌شود، «ماتریالیسم اغفال شده» بنامیم و اگر پس از این تذکّرات، باز هم راه انحرافی خود را تعقیب کردند،

ناچاریم آن ماتریالیسم را «ماتریالیسم منافق» اعلام نماییم.

من در اینجا از همه سروران و فضلا و دانشمندان با حسن نیّت این کشور دعوت می‌کنم که در آنچه من اکنون می‌گویم با دیده دقّت و بی‌طرفی بنگرند و اگر واقعاً احساس می‌کنند که من اشتباه می‌کنم به من تذکّر دهند و منطقاً اشتباه مرا به من ثابت کنند. من خدا را گواه می‌گیرم که حاضرم صریحا به اشتباه خودم اعتراف کنم.

به این نکته توجّه دارم که تدبّر در قرآن مجید حقّ هر فرد مسلمانی است و در انحصار فرد یا گروهی نیست. و باز به این نکته توجّه دارم که برداشتها هر اندازه بی‌غرضانه باشد، یک جور از آب در نمی‌آید. هر کسی ممکن است دیدگاه ویژه‌ای داشته باشد و حقّ دارد با توجّه به درک مفاهیم لغات و وارد بودن به اسلوب زبان عربی و اسلوب خاصّ قرآن و با توجّه به شأن نزول آیات و تاریخ صدر اسلام و با توجّه به آنچه مسلّم است که از ناحیه ائمّه اطهار (علیهم السّلام) در تفسیر آیات رسیده است و با توجّه به پیشرفتهای علوم، در آیات قرآن مجید تدبّر نماید و برداشتهای خود را که لا اقل خودش بینه و بین اللّه به آنها معتقد است، به عنوان تفسیر یا هر عنوان دیگری در اختیار دیگران بگذارد. امّا می‌دانیم در طول تاریخ از طرف گروههایی از «باطنیّه» و غیر باطنیّه تفسیرهایی از آیات شده است که آنها را به حساب تفسیر و برداشت نمی‌توان گذاشت؛ مسخ و تحریف است نه برداشت و تفسیر.

من ترجیح می‌دهم در مطالبی که می‌خواهم تذکّر دهم، خود این نویسنده و یا نویسندگان را- که فرض ما فعلا بر این است که اغفال شده‌اند و قصد خیانتی درکار نیست- مخاطب قرار دهم.

عزیزان من! شما در مقدّمه تفسیر خود از وضع تفاسیر و مفسّرین گذشته مطالبی نوشته‌اید که تنها در خطابه و منبر که کسی از کسی مدرک و دلیل نمی‌خواهد باید به کار برده شود. کی و کجا وضع تفسیر و مفسّر آنچنان بوده که شما نوشته‌اید؟ آیا تاریخ را با چشم به هم

گذاشتن و خطابه سرایی می‌توان رقم زد؟ آیا اگر هزارها مفسّر معروف و غیر معروفی که در تاریخ آمده و رفته‌اند به شما عرضه بدارند، می‌توانید با همان معیار طبقاتی خودتان آنها را توجیه کنید؟ من نمی‌خواهم بیش از این درباره این بررسی - که بسی طولانی است - با شما سخن بگویم.

شما در تفسیر خود، معیار را این قرار داده‌اید که کتاب هر مؤلّف را از طریق آشنایی با خواست او و طرز تفکّر او می‌توان تفسیر کرد و ما خواست خدا و طرز تفکّر خدا را (برای اوّلین بار) به دست آورده‌ایم که:

«اراده خداوند، «انقلابی» است و «طرز تفکّر» خداوند بر این اساس استوار است که توده‌های ضعیف و محروم شدگان تاریخ بر قدرتمندان و اربابان و صاحبان زر و زور چیره شوند و غالب گردند و برای تحقّق این اراده است که خداوند «تشکیل حزب» داده است؛ حزبی که همه نیروهای متکامل جهان را به همراهی قشر پیشتاز انقلابگر در پوشش خود فرو برده است، و در مقابل، قدرتمندان و طواغیت و شیاطین‌اند که مانع تحقّق اراده خداوند می‌گردند. تنها با دید انقلابی و بر اساس ایدئولوژی و طرز تفکّر خداوند است که می‌توان به قرآن نگریست و حقایق آن را دریافت ...»

از نظر شما قرآن جز «فلسفه مدوّن حزب خدا» نیست، فلسفه‌ای که تنها یک هدف دارد و آن پیروز گردانیدن محروم شدگان بر قدرتمندان است؛ تمام مسائل قرآن بر محور انقلاب و فلسفه انقلاب است؛ خداوند حزب تشکیل داده و حزب خدا همه نیروهای متکامل جهان - دارای هر عقیده و مذهب - می‌باشند و خداوند می‌خواسته است یک حزب تشکیل دهد و یک فلسفه انقلابی برای حزب بنویسد و همین کار را هم کرده است؛ برای فهم فلسفه انقلاب، انقلابی بودن کافی است و شرط دیگری ندارد و با انقلابی نبودن هیچ شرطی مفید نیست. لهذا آنجا که خواسته‌اید به مفسّر بزرگ معاصر

ــــ که البتّه گناه بزرگش تألیف کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم و نقد ماتریالیسم دیالکتیک است- اهانت کنید، گفته‌اید:

«مفسّر قرآن در نظام استعماری باید کوهی از سواد و فلسفه و منطق و حکمت و کلام و فقه و اصول و صرف و نحو ... باشد که سنگینی آنها او را آزار داده و از میان «تن» ها به «تنهایی» بکشاند، زیرا به مفاد آیه کریمه هر کس وزنش سنگین‌تر باشد پیروز است ...»[1]

بدون شک برنامه مبارزه با طواغیت جزء برنامه قرآن است و بدون شک اسلام یک دین انقلابی است، ولی آیا همه مسائلی که در قرآن مطرح شده در این جهت و برای این منظور است و قرآن برنامه دیگری جز این برنامه ندارد و در نتیجه همه آیات قرآن و روایاتی که درباره لوح و عرش و ملک و قیامت و نماز و روزه است، باید در این زمینه پیاده شود؟ آیا انقلاب قرآن و «حزب اللّه»، انقلاب شکم است و ریشه اقتصادی و طبقاتی دارد، یا انقلاب «سر» است و ریشه در فطرت آدمی دارد؟

شما می‌گویید منظور از اینکه امام باید تفسیر کند، این است که:

«اندیشه مفسّران به سان اندیشه امام باشد و بر مبنای آموزشها و اعمال او شکل گرفته باشد؛ یعنی تفسیرگو کسی باشد که در شرایط حسّاس و درگیریهای سخت و تضادهایی که امامان ما با آنها روبرو بوده‌اند، قرار بگیرد و از آگاهی و شناخت مخصوص امام برخوردار باشد تا از عهده حلّ این گونه تضادها برآید ...»

خلاصه برای اینکه تفسیر، تفسیر امام باشد دنبال سخن امام رفتن ضرورتی ندارد؛ باید تفکّر، تفکّر امام باشد و تفکّر آنگاه تفکّر امام خواهد بود که فرد از نظر طبقاتی در طبقه امام (طبقه محرومان تاریخ) باشد و عملا درگیریهای طبقاتی او را داشته باشد تا مانند او تجربه کند و بیندیشد.

---

۱. از ادامه نقل این اهانتها معذورم.

آیا واقعا معنی رجوع به ائمّه در تفسیر آیات همین است؟ آیا شما خودتان به این مطلب معتقدید، یا می‌خواهید بدین وسیله دیگران را اغفال کنید؟ شما از وجدان انقلابی و صداقت انقلابی دم می‌زنید؛ همان وجدان و صداقت انقلابی شما را به گواهی می‌طلبم. آیا واقعاً شما نمی‌دانید تعبیراتی از این قبیل: اراده خدا انقلابی است، طرز تفکّر خدا چنین است و خداوند برای تحقّق خواست خودش حزب تشکیل داده است و قرآن جز یک فلسفه مدوّن حزب انقلابی محتوایی ندارد، صحیح نیست؟

شما حتّی اطّلاع از تاریخ صدر اسلام و شأن نزول آیات را هم لازم نشمرده و زحمت یک بررسی مختصر تاریخ اسلام را هم به خود نداده‌اید و آنگاه به تفسیر قرآن و تدوین ایدئولوژی اسلامی دست زده‌اید. شما آنجا که می‌خواهید دو قطبی شدن جامعه اسلامی را بلافاصله بعد از پیغمبر توجیه کنید و خانه فاطمه را مرکز محرومان و کسانی که دستشان به اصطلاح به دم گاوی بند نبوده معرّفی کنید و به گرایشهای شیعیان از قبیل ابو ذر و مقداد و بلال جنبه مادّی و طبقاتی بدهید، درباره خانه فاطمه (علیها السّلام) و مظلومیّت اهل این خانه و به آتش کشیده شدن آن خانه داد سخن می‌دهید، آنگاه می گویید:

«در همان حال [که خانه فاطمه (علیها السّلام) به آتش کشیده می‌شود] در خانه روحانی بزرگ و یهودی منافق «عبد اللّه بن ابیّ» که مدّتها بر ضدّ انقلاب می‌جنگید و اکنون وارد انقلاب شده و جبهه خارجی را مبدّل به جبهه داخلی کرده و بالاتر آنکه مفسّر قرآن هم شده و حتّی پس از گذشتن هزار و چهار صد سال هم می‌بینیم که نبوغ تفسیری عدّه‌ای از مفسّرین ما هم مرهون تجزیه و تحلیلها و برداشتها و اقوال همین مفسّر شهیر است و البتّه از موقعیّت خاصّی هم برخوردار است- چه از قدما می‌باشد- هر روز صدها نفر در پای کرسی تفسیر او حاضر می‌شوند.»

عبد اللّه بن ابیّ همان منافق مشهور است که از اشراف مدینه بود و موقعیّت مهمّی داشت و به واسطه اسلام متزلزل شد و تا چند سال بعد

از ورود رسول خدا زنده بود و در حیات رسول خدا مرد و آیه نازل شد: «بر اینان نماز مگزار و استغفار توهم برای آنها مفید فایده‌ای نیست».

عبد اللّه بن ابیّ هیچ وقت با پیغمبر نجنگید که جبهه خارجی را تبدیل به جبهه داخلی کند؛ از اوّل در جبهه داخلی اخلال می‌کرده است. عبد اللّه بن ابیّ به هیچ وجه روحانی نبوده و هرگز یک آیه هم از قرآن تفسیر نکرده و در هیچ تفسیری هم از او به عنوان مفسّر نامی برده نشده و همه مفسّران بالاجماع او را منافقی بزرگ می‌دانند. او اساساً بعد از رسول خدا زنده نبود که در خانه او صدها نفر برای تفسیر شرکت کنند. آیا اینها نشانه کمال بی‌اطّلاعی شما از تاریخ اسلام نیست؟

شما در پاورقی همین قسمت، از واقعه «یمامه»- که در حدود یک سال بعد از پیغمبر رخ داد و نبردی سهمگین میان مسلمانان و پیروان مسیلمه کذّاب واقع شد- نام می‌برید و می‌گویید:

«تعداد زیادی از مسلمانان به قتل رسیدند که تعداد کشته شدگان از هزار تا هزار و دویست نفر گفته شده است و در میان آنان هفتصد و یا چهارصد و پنجاه و یا به کمترین شماره هفتاد تن از حاملان و حافظان قرآن بودند که در تارک درخشان این گروه نام سالم موسی بن حذیفه (مولی ابی حذیفه) دیده می‌شود ... پیداست که بنیانگذاران این جنگ چه کسانی بودند.»

آیا می‌دانید این آقای سالم که شما او را در تارک درخشان شهدای حافظ قرآن در یمامه قرار می‌دهید کیست؟ این سالم همان فردی است که گروه یورش به خانه علی و زهرا و به آتش کشیدن آن خانه را رهبری می‌کرد. این شخص در گروه همان کسانی بود که شما هم آنها را به طنز «صحابه کبار» می‌خوانید و در قطب مخالف علی قرار می‌دهید. این فرد همان است که خلیفه دوّم هنگام مرگ گفت: اگر سالم زنده می‌بود کار را به شورا نمی‌افکندم؛ یعنی در تقدّم او بر علی و پنج عضو دیگر شورا تردید نداشتم.

سالم یک ایرانی آزاد شده اهل اصطخر است. من می‌دانم که

این همه عنایت و لطف شما به او از آن جهت است که او به تعبیر شما از محرومان تاریخ و از به اسارت گرفته شده‌ها و مستضعفین تاریخ است. اسارت و بردگی سالم به دوره قبل از مدینه و قبل از جنگهای اسلامی منتهی می‌شود. شما طبق فلسفه‌ای که از آن پیروی می‌کنید و آن را یکی از معیارهای تفسیر قرآن قرار داده‌اید، فکر کرده‌اید که چون سالم از محرومان تاریخ است، پس یک انقلابی واقعی و مؤمن واقعی است و از نظر موضع اجتماعی همردیف سلمان و ابو ذر و مقداد و بلال است؛ یعنی موضع طبقاتی او کافی است که او را یک انقلابی واقعی قرار دهد و بر تارک درخشان همه شهیدان و حافظان قرآن یمامه بنشاند. غافل از آنکه آن خانه‌ای که به اعتراف خود شما خانه مردم و خانه توده بوده است (خانه فاطمه علیها السّلام) به دست همین فرد توده‌ای به آتش کشیده شد.

آیا اینها دلیل بی‌اطّلاعی شما از تاریخ صدر اسلام نیست؟ آیا اینها معیارهای شما را در فلسفه تاریخ بکلّی بی‌اعتبار نمی‌کند؟ آیا اینها کافی نیست که شما در ارزیابیها و تفسیرهای خود از تاریخ تجدید نظر کنید و فی المثل قضاوتها و اندیشه‌ها و گرایشها و تفکّرات هزار ساله مفسّرین و فقها و حکما و عرفا و زهّاد و عبّاد را آن گونه توجیه مادّی و طبقاتی نفرمایید؟!

شما در تفسیر آیه کریمه «**الّذین یؤمنون بالغیب و یقیمون الصّلوة و ممّا رزقناهم ینفقون**»[1] در باره ایمان به غیب اینچنین می گویید:

«مفسّرین، غیب را آنچه که دیدنی نیست، اعمّ از خداوند یا فرشتگان و ... از این قبیل دانسته‌اند؛ حال آنکه اوّلًا خداوند و فرشتگان و ... غیب نیستند، ثانیاً با طرح عنوان متّقین، مسأله ایمان به خدا مطرح شده و گذشته است.»

آنگاه خودتان، غیب و ایمان به غیب را اینچنین تفسیر می کنید:

---

۱. بقره/ ۳.

«منظور از غیب معهود و شناخته شده،[1] همان مراحل ابتدایی رشد انقلاب توحیدی و زمان انجام تحوّلات کمّی است.»

خلاصه مدّعی هستید که مقصود از ایمان به غیب که در قرآن آمده، این است که مؤمنین بدانند انقلاب مرحله پنهانی دارد و در آن مرحله مبارزه باید پنهانی باشد؛ این مرحله مرحله‌ای است که نظام حاکم هنوز مسلّط است و انقلاب مرحله رشد تدریجی را می‌پیماید تا تغییر تدریجی کمّی تبدیل به تغییر کیفی دفعی شود (اصل چهارم دیالکتیک) و نظام جدید مستقر گردد و انقلاب از مرحله غیب به مرحله شهادت برسد.

من سخنم این نیست که انقلاب مرحله غیب و شهادت دارد یا نه؛ قطعاً دارد. انقلاب اسلامی- که برخلاف تصوّر شما انقلاب سر بود نه انقلاب شکم، انقلاب انسانی و فطری بود نه انقلاب طبقاتی- مرحله پنهان را در مکّه طی کرد و مرحله آشکار را در مدینه. سخن من این است که آیا شما واقعا در وجدان خودتان احتمال می‌دهید که منظور این آیه همین مطلب باشد؟ آیا انقلابیون عصر پیغمبر از قبیل سلمان و ابو ذر و مقداد مفهومشان از ایمان به غیب همین معنی بود؟ آیا آنها در دوره مدینه موضوع ایمان به غیب را منتفی شده تلقّی می‌کردند؟!

شما در تفسیر جمله «و بالآخرة هم یوقنون»[2] می‌گویید:

«اینان به نظام برتر در مرحله شهادت انقلاب یقین دارند و می‌دانند که این موضعگیریهای خاص و این روش انقلابی، سرانجام آنان را به هدف خویش که رسیدن به نظام برتر است، می‌رساند ...»

شما هر جا که نام دنیا آمده آن را با کلمه «زندگی پست‌تر» ترجمه کرده‌اید، که اصل ترجمه درست است، ولی مقصود از زندگی

---

۱. یعنی الف و لام «الغیب»، الف و لام عهد است.

۲. بقره/ ۴.

پست‌تر را منحصراً زندگی در نظام به اصطلاح سرمایه‌داری قرار داده‌اید و آخرت را که به «نظام برتر» ترجمه کرده‌اید، به معنی نظام عادلانه سوسیالیستی، که بعد از این نظام برقرار خواهد شد، دانسته‌اید.

آیا واقعاً شما خود باور دارید که منظور از آخرت در قرآن، نظام برتر از زندگی در همین جهان است؟ یعنی مقصود از دنیا، زندگی در نظام سرمایه‌داری و مالکیّت است و مقصود از آخرت، زندگی در نظام تکامل یافته سوسیالیستی است؟ آیا اینها ملعبه قراردادن قرآن نیست؟ اگر نیست پس چیست؟

شما جمله «و یقیمون الصّلوة» را این طور تفسیر کرده‌اید:

«آنان برای تحقّق ایمان خود، آن پیوستگی را که در زبان مذاهب، نماز خوانده می‌شود برپای می‌دارند.»

آنگاه چنین گفته‌اید:

«این نشانه تنگ نظری و محدودنگری مفسّرین و مترجمین است که کلماتی از این قبیل را از معنای عامّ خود بازداشته و محدود و محصور ساخته‌اند، زیرا معنی «صلوة» از نظر لغوی آن نماز نیست. نماز شکل خارجی این پیوستگی و ارتباط بین عناصر انقلابی همراه و نمودهای برتر و قوانین حاکم بر آفرینش است ... قرآن با انتخاب این کلمه به یکی دیگر از اصول کلّی در همه انقلابات، چه توحیدی و چه غیر توحیدی، توجّه کرده؛ منتها در انقلاب توحیدی، این اصول به نحو جالب‌تری خودنمایی می‌کند که به روزگار غیب انقلاب، باید بین عناصر انقلابی پیوستگی، چه از نظر فکری و ایدئولوژیکی و چه از نظر عملی و پایگاههای انقلابی و نحوه اجرای تاکتیکها، حکمفرما باشد ... دیدگاه باز کادر رهبری حزب توحیدی نه تنها لازمه ایمان به غیب[۱] را برپای داشتن این پیوند و رابطه و مستحکم‌تر ساختن هر چه بیشتر آن می‌داند، بلکه می‌خواهد این رابطه از سطح عناصر انقلابی مؤمن نسبت به یکدیگر برتر آمده و در سطح آفرینش در رابطه خداوند و همه قوای وجود مطرح گردد و به صورت نماز، صورت خارجی یابد.»

---

۱. غیب انقلاب.

اوّلًا در کدام لغت و کدام تاریخ، نماز (صلوة) به معنی پیوستگی میان اعضای یک حزب یا پیوستگی به طور مطلق آمده است؟ ثانیاً مگر قرآن پیوستگی میان اهل ایمان (حزب اللّه) را صریحاً توصیه و تأکید نکرده است؟: «و اعتصموا بحبل اللّه جمیعا و لا تفرّقوا»[۱] (همه با یکدیگر به ریسمان الهی چنگ بزنید و از یکدیگر جدا مباشید). اکنون چه ضرورتی هست که هر جا نام «صلوة» آمده آن را به معنی پیوستگی عناصر انقلابی بگیریم و نماز معهود را به عنوان صورت عینی این پیوستگی در رابطه با کلّ هستی به حساب آوریم؟ ثالثاً اینکه می‌گویید «به روزگار غیب انقلاب، باید بین عناصر انقلابی نوعی پیوستگی ... باشد» مفهومش این است که در روزگار شهادت انقلاب، دستور «اقیموا الصّلوة»[۲] بلا موضوع است، همچنانکه نظیر این را در مورد جمله «و ممّا رزقناهم ینفقون» گفته‌اید. آیا مسلمانان صدر اسلام در دوره مدینه، که دوره به اصطلاح شهادت انقلاب بود، دستور «اقیموا الصّلوة» و دستور «و ممّا رزقناهم ینفقون» را اجرا نمی‌کردند؟!

از شما می‌پرسم آیا از نظر قرآن، پیوستگی عناصر مؤمن، مولود و تابع وابستگی انسان با خداست یا وابستگی انسان با خدا تابع و مولود و مظهر وابستگی عناصر مؤمن انقلابی است؟ آیا نماز معهود مسلمانان صورت خارجی پیوستگی مؤمنان است یا پیوستگی مؤمنان در حکم صورت اجتماعی پیوستگی مؤمنان با خداست؟

شما خلود و جاودانگی را که در قرآن آمده است، همان گونه تفسیر

---

۱. آل عمران/ ۱۰۳.

۲. حجّ/ ۷۸.

می‌کنید که فلاسفه مادّی تفسیر کرده و می‌کنند، که خلاصه‌اش این است که اگر فرد در طریق تکامل جامعه فانی گردد، جاودان می‌گردد، زیرا راه جاودان است و تکامل جاودان است، هر چند فرد فانی است.

بگذریم از همه اشکالات دیگر، قرآن خلود و جاودانگی را مخصوص مؤمنان و پیشتازان تکامل و انقلاب نمی‌داند، کافران و منافقان را هم جاوید و خالد می‌داند. خلود و جاودانگی آنها را چگونه توجیه می‌کنید؟

شما از یک طرف در تفسیر سوره حمد می‌گویید:

«مسأله خداخواهی اصل اساسی در قرآن است. اللّه یعنی ذات مقدّسی که همه موجودات، مات و مبهوت و دیوانه او می‌باشند و برای پیوستن و رسیدن به او تلاشی پیگیر و خستگی ناپذیر دارند ... مگر نه این است که اسم حاکی از مسمّی و کاشف از اوست؟ آیا [انسان] چگونه با نام اللّه به مسمّای خداوند می‌تواند پی ببرد؟ مگر خداوند، آفرینش را احاطه نکرده است و مگر اللّه در جزء جزء موجودات راه ندارد و حکومت نمی‌کند؟ مگر چگونه با نام اللّه به ذات او می‌توان راه یافت؟ آیا با به کار گرفتن همین نام، چشم انداز انسان مؤمن به قرآن به اندازه پهنای همه آفرینش گستردگی و انبساط نمی‌یابد و آیا ظرف وجودی او از همه آفرینش گسترده‌تر و منبسطتر نمی‌شود؟ آیا از همین جا به مفهوم این سخن زیبای خدایی پی نمی‌بریم که: «تنها دل بنده مؤمن جایگاه خداست»؟ پس ضمن آنکه عنصر مؤمن نام خدا می‌برد و خود را واله و حیران عظمت و بزرگی و جبروت او می‌بیند و برای رسیدن به او و در قلب خود جای دادنش تلاش می‌کند، به آفرینش و موجودات آن هم می‌اندیشد که همه جویای اللّه و پویای او می‌باشند و تنها دل بدو بسته و پیوند بندگی را با او محکم کرده و رو به سوی او دارند.»

اینها همه صحیح و درست و قابل تحسین، امّا از طرف دیگر در ضمن تفسیر آیه ۹ از سوره بقره (**یخادعون اللّه و الّذین آمنوا و ما یخدعون الّا انفسهم ...**) کلمه اللّه به گونه‌ای تفسیر می‌شود که یکمرتبه اندیشه درباره جمله‌های بالا هم عوض می‌شود که همه آن

تعبیرات از قبیل ذات مقدّس، همه موجودات واله عظمت و جبروت او هستند و او را می‌جویند و تنها دل به او بسته‌اند و امثال اینها، نه درباره آن ذات مقدّسی است که قرآن او را به عنوان اللّه می‌شناساند که منزّه از هر نقص و حالت منتظره و مجرّد از زمان و مکان است، بلکه درباره واقعیّت دیگری است که همه با او آشنا هستیم. کدام واقعیّت؟ چه؟: تکامل.

در ذیل آن آیه چنین می‌خوانیم:

«راستی از اللّه چه می‌فهمیم؟ جز تکامل مطلق؟ جز آفرینش با همه ابعادش؟ و بالاخره جهان با حرکت تکاملی‌اش به سوی یک بی‌نهایت بزرگ؟»

آیا اللّه در منطق قرآن یعنی تکامل مطلق؟ تکامل، حرکت به پیش است و خداوند، کمال و کامل مطلق است. فرق است میان کمال و تکامل. مادّی مسلکان تکامل مطلق را می‌پذیرند، کمال مطلق را نمی‌پذیرند. اختلاف مادّی با الهی بر سر کمال مطلق است که هیچ حالت منتظره و نیستی و کاستی و حرکت ندارد، نه بر سر تکامل مطلق.

آیا اللّه یعنی آفرینش با همه ابعادش، یا اینکه اللّه یعنی آفریننده همه آفرینش با همه ابعادش؟ آیا اللّه یعنی جهان با حرکت تکاملی‌اش به سوی بی‌نهایت بزرگ، یا اللّه آن بی‌نهایت بزرگی است که جهان از او سر زده و به سوی او در حرکت و صیرورت است (الا الی اللّه المصیر)؟

اللّه به معنی تکامل مطلق، به معنی آفرینش با همه ابعادش، به معنی جهان با حرکت تکاملی‌اش به سوی بی‌نهایت بزرگ، چیزی است که هر بی‌اللّهی هم او را می‌پذیرد. شما اگر از فویرباخ و مارکس و انگلس و لنین و استالین هم بپرسید، به چنین اللّهی اعتراف دارند.

خلاصه در این تفسیر همه نامها مذهبی است و ابتدا جلب توجّه می‌کند از قبیل اللّه، توحید، نبوّت، وحی، ملک، آخرت، بهشت، دوزخ، روح، نعیم، عذاب، توکّل، صبر، تکامل، انقلاب ... امّا همینکه به عمق و ژرفای برداشتها وارد می‌شویم، همه از نظر ناپدید می‌شوند و به جای اینها معانی و مفاهیم دیگری جایگزین می‌گردند و جز لفظ چیزی باقی نمی‌ماند.

عجیب این است که ادّعا می‌شود که ما می‌خواهیم فرهنگ اسلامی را فرهنگی انقلابی کنیم. شگفتا! آیا انقلابی بودن و یا به نظر شما انقلابی شدن فرهنگ اسلامی در گرو این است که محتوای معنوی آن را از آن بگیریم و محتوای مادّی جایگزین آن سازیم؟! آیا انقلاب منحصر به انقلاب شکم و انقلاب ناشی از محرومیّت و موضع طبقاتی است؟ آیا پیغمبر اسلام انقلاب سر و انقلاب روح و قلب برپا نکرد؟ آیا این گونه برداشت از انقلاب، دانسته یا ندانسته، تبلیغ به سود ماتریالیسم نیست که تنها با برداشتهای ماتریالیستی و توجیه مادّی تاریخ و جامعه و بالاخره با ماتریالیسم تاریخی است که می‌توان از یک فرهنگ انقلابی دم زد؟

این بود شمّه‌ای از تذکّراتی که می‌خواستم خیرخواهانه و دوستانه به عزیزانی که هنوز فکر می‌کنم اغفال شده هستند، بدهم. امیدوارم این تذکّرات، سودمند واقع گردد. بار دیگر از همه فضلا و دانشمندان درخواست دارم که به دقّت در آنچه گفته شد بنگرند؛ اگر مرا بر خطا می‌بینند واقفم فرمایند که با سپاسگزاری فراوان خواهم پذیرفت.

اوّل رجب ۱۳۹۸ هجری قمری

مرتضی مطهّری

علل گرایش به مادّیگری

ماتریالیسم

موضوع بحث، علل گرایش به مادّیگری (ماتریالیسم) است. اوّل باید مادّیگری (ماتریالیسم) را که موضوع بحث امروز ماست، از نظر اصطلاح متداول فعلی تعریف کنیم و حدود آن را بیان نماییم، سپس وارد بحث شویم.

واژه ماتریالیسم استعمالات مختلفی دارد که همه آنها- اکنون که درباره علل گرایش به ماتریالیسم بحث می‌کنیم- نمی‌تواند موضوع بحث ما باشد. مثلًا گاهی ماتریالیسم می‌گویند و مراد مکتب اصالت مادّه است، امّا به این معنی که مادّه یک امر اصیل و یک امر واقعی در جهان هستی است، نه یک امر فرضی و ذهنی و نمایشی و ساخته ذهن؛ در مقابل ایده‌آلیسم که منکر واقعیّت

مادّه است و آن را مخلوق ذهن بشر می‌داند. اگر ماتریالیسم را به این معنی بگیریم باید همه الهیّون را- چه مسلمان و چه غیر مسلمان- ماتریالیست بخوانیم، زیرا اینها همه مادّه را که واقعیّتی است در بستر زمان و مکان، و حقیقتی است متغیّر و متحوّل و متکامل و محسوس و ملموس، امری عینی و ماورای ذهنی و ذی اثر می‌دانند. مادّی بودن و ماتریالیست بودن به این معنی با مسأله خدا و توحید منافاتی ندارد، بلکه عالم مادّه و طبیعت به عنوان یک واحد «کار» و یک واحد «مصنوع»، بهترین وسیله برای شناسایی خداوند است. اراده حکیمانه خداوند در جریان همین تحوّلات مادّی کشف می‌شود. قرآن کریم پدیده‌های مادّی را به عنوان آیات الهی یاد می‌کند.

و گاهی این کلمه استعمال می‌شود و مراد از آن انکار موجود ماورای مادّه است؛ یعنی مکتب انحصار؛ مکتبی که هستی و نظام وجود را در انحصار مادّه می‌داند و هستی را در چهار چوب آنچه در تغیّر و تبدّل است و در بستر زمان و مکان واقع است محدود و محصور می‌کند و آنچه را که از چهار دیواری تغیّر و تبدّل و احساس و لمس بشر بیرون است، منکر است و معدوم و نیست می‌پندارد.

اکنون بحث ما پیرامون علل گرایش به این مکتب یعنی مکتب انحصار است که چطور شد گروهی از بشر طرفدار انحصار گشتند و به مکتب نفی گراییدند و در صدد انکار خدا برآمده، بیرون از جهان مادّه را نیست پنداشتند.

آیا انسان بالفطره الهی است یا مادّی؟

طرح این بحث به این کیفیّت که علل گرایشهای مادّی

چیست، طبعاً نمودار این است که ما مدّعی هستیم انسان بالطّبع نمی‌بایست گرایش مادّی پیدا کند؛ مادّیگری یک جریان مخالف طبیعت و فطرت انسان است و چون برخلاف اصل است، باید به جستجوی علّت آن پرداخت و از سببی که آن را برخلاف اصل و قاعده به وجود آورده کاوش نمود. و به عبارت ساده‌تر، اعتقاد به خدا حکم سلامت را دارد و گرایش مادّی حکم بیماری را. هیچ گاه از سرّ سلامت نباید پرسید، زیرا سلامت بر طبق مسیر و جریان طبیعی نظام خلقت است؛ امّا اگر دیدیم فردی یا جمعیّتی بیمارند، آنجا باید پرسید: چرا این افراد بیمار شدند؟ چه موجباتی سبب بیماری آنها شده است؟

این نظر ما درست برخلاف آن است که در کتب «تاریخ ادیان» معمولًا اظهارنظر می کنند. نویسندگان آن کتب غالباً به دنبال این می گردند که چرا بشر گرایش دینی پیدا کرد؟ از نظر ما گرایش دینی نیازی به پرسش ندارد. آن، کشش فطرت است، بلکه باید کاوش کرد که چرا بشر گرایش به بی‌دینی پیدا کرد؟ فعلا نمی‌خواهیم این بحث را دنبال کنیم که آیا دینی بودن یک امر طبیعی است و بی‌دینی امری غیر طبیعی و یا بر عکس است؟ زیرا از نظر موضوع بحث اصلی، ضرورتی نمی‌بینیم.

البتّه این مطلب را باید توجّه داشت که مقصود این نیست که چون گرایش توحیدی یک گرایش فطری و طبیعی است، آنگاه که در سطح تعقّلات علمی و فلسفی طرح می‌شود هیچ گونه سؤالی به وجود نمی‌آورد. خیر، مقصود این نیست. این مسأله مانند هر مسأله دیگر هر چند مورد تأیید یک غریزه فطری باشد، آنگاه که در سطح تعقّل طرح می‌شود، طبعاً سؤالات و اشکالات و شکوک و شبهاتی برای

مبتدی به وجود می‌آورد و راه حلهای لذّت بخشی هم در همان سطح دارد. علیهذا ما نمی‌خواهیم شکوک و شبهاتی که واقعاً برای افرادی پیش می‌آید نادیده بگیریم و یا آنها را ناشی از خبث طینت و سوء سریره آنها بدانیم. خیر، چنین نیست. پیدایش شکوک و شبهات در این زمینه آنگاه که بشر می‌خواهد همه مسائل مربوط به این موضوع را حل کند، یک امر طبیعی و عادی است و همین شکوک است که محرّک بشر به سوی تحقیق بیشتر است. و لهذا ما این نوع شکوک را که منجر به تحقیق بیشتر می‌شود، مقدّس می‌شماریم، زیرا مقدّمه وصول به یقین و ایمان و اطمینان است. شک آنگاه بد است که به صورت وسواس درآید و آدمی را به خود سرگرم کند، آنچنانکه می‌بینیم بعضی افراد از اینکه می‌توانند در مسائل تردید کنند لذّت می‌برند و آخرین منزل سیر فکری خود را تردید و دودلی می‌دانند. این حالت، حالت بسیار خطرناکی است، برخلاف حالت اوّل که مقدّمه کمال است. لهذا مکرّر گفته‌ایم که شک، گذرگاه خوب و لازمی است امّا توقّفگاه و سرمنزل بدی.

بحث ما اکنون درباره افراد یا گروههایی است که شک را توقّفگاه و آخرین منزل خویش ساختند. به عقیده ما ماتریالیسم هر چند خود را یک مکتب جزمی معرّفی می‌کند، ولی جزء مکاتب شک است. منطق قرآن نیز درباره اینها همین است. قرآن می‌گوید: «حدّاکثر این است که دچار برخی شکوک و ظنون هستند، ولی در عمل، آن را به صورت جزم و علم و یقین در می‌آورند.»

سابقه تاریخی

این طرز تفکّر چیز تازه و جدیدی نیست. نباید پنداشت که پیدایش این طرز تفکّر از نتایج تحوّلات علمی و صنعتی جدید است و در یکی دو قرن اخیر برای اوّلین بار به وجود آمده است، مانند بسیاری از نظریّات علمی که در دورانهای قبل نبود و سپس بشر بر آنها دست یافت. نه، مسلّما گرایش مادّی بشر پدیده مخصوص قرنهای اخیر نیست، بلکه از جمله افکار بسیار قدیمی است. در تاریخ فلسفه می‌خوانیم که بسیاری از فلاسفه یونان باستان، قبل از دوران سقراط و نهضت فلسفی او، مادّی بوده و ماورای مادّه را انکار می‌کردند.

در میان مردم جاهلیّت مقارن زمان بعثت نیز گروهی چنین فکری داشتند و قرآن در مقام مبارزه با آنها برآمده، سخنشان را نقل و انتقاد می‌کند:

و قالوا ما هی الّا حیاتنا الدّنیا نموت و نحیا و ما یهلکنا الّا الدّهر[۱]**.**

و گفتند: زندگی نیست جز همین زندگی دنیای ما. می‌میریم و زنده می‌شویم و نمی‌میراند ما را جز دست روزگار.

این جمله که قرآن از مردمی نقل می‌کند، هم انکار خدا را در بر دارد و هم انکار معاد را.

---

۱. جاثیه/ ۲۴.

ماتریالیسم در دوره اسلامی

کلمه «دهر» یعنی روزگار. به مناسبت همین آیه و همین کلمه که در این آیه آمده است، در دوره اسلامی افرادی را که منکر خدا بودند، «دهری» می‌گفتند. در دوره اسلامی به افرادی برخورد می‌کنیم که دهری و مادّی بوده‌اند، خصوصاً در دوران عبّاسیان که فرهنگها و روشهای مختلف فلسفی وارد جهان اسلام شد. به واسطه آزادی فکری که در آن دوره برای افکار علمی و فلسفی و دینی (البتّه تا حدودی که با سیاست عبّاسیین تضاد نداشت) وجود داشت، رسماً عدّه‌ای به عنوان مادّی مسلک و منکر خدا شناخته می‌شدند. این عدّه با مسلمانان و سایر پیروان ادیان و معتقدین به خدا مباحثه و مجادله می‌کردند و دلایل خود را بازگو می‌نمودند و به دلایل اهل توحید ایراد می‌گرفتند و بالاخره می‌گفتند و می‌شنیدند و آزادانه عقاید خود را ابراز می‌داشتند. تاریخچه اینها در متن کتب اسلامی ثبت شده است.

افرادی در زمان امام صادق (علیه السّلام) در مسجد پیغمبر (ص) جلسه می‌کردند و از این نوع سخنان می‌گفتند. کتاب توحید مفضّل زاییده یکی از این جریانهاست.

یکی از اصحاب امام صادق (ع) به نام مفضّل بن عمر می‌گوید: در مسجد پیغمبر نماز خواندم و سپس در اندیشه فرو رفتم و درباره پیغمبر (صلّی اللّه علیه و آله) و عظمت آن حضرت فکر می‌کردم. در همان حال عبد الکریم بن ابی العوجاء- که به اصطلاح آن وقت زندیق بوده است- آمد و به فاصله دورتری نشست. سپس یکی دیگر از هم مسلکان وی آمد. دو نفری شروع کردند به کفر

گفتن؛ یعنی خدا را انکار کردند و پیغمبر را فقط به عنوان یک مفکّر و نابغه بزرگ- نه به عنوان فرستاده خدا و مبعوث از جانب او و به عنوان کسی که از مبدئی غیبی وحی تلقّی می‌کرده است- یاد کردند. می‌گفتند او نابغه‌ای بود که افکارش را به صورت وحی عرضه داشت تا بتواند در مردم نفوذ کند، و الّا نه خدایی هست و نه وحیی و نه قیامتی.

مفضّل از شنیدن سخنان آنها سخت ناراحت شد و به آنها ناسزا گفت. سپس به محضر امام صادق (علیه السّلام) آمد و جریان را به عرض رسانید. حضرت او را دلداری داد و فرمود من تو را مجهّز می‌کنم به سخنانی که بتوانی با آنان مواجه شوی و سخنانشان را جواب گویی. سپس امام صادق (علیه السّلام) در چند جلسه طولانی تعلیماتی به مفضّل داد؛ مفضّل نوشت و به این ترتیب کتاب توحید مفضّل به وجود آمد.

ماتریالیسم در قرون جدید

چنانکه می‌دانیم در قرنهای هیجدهم و نوزدهم، ماتریالیسم به صورت یک مکتب درآمد، و حال آنکه در گذشته اینچنین نبوده است و آنچه به بعضی مکاتب یونان قدیم نسبت می‌دهند، اساس درستی ندارد. معمولًا تاریخ فلسفه نویسها خودشان فلسفه نمی‌دانند و چون بعضی کلمات از برخی فلاسفه در مورد قدم زمانی مادّه و یا چیزی از این قبیل می‌بینند، خیال می‌کنند لازمه این فکر، انکار خدا و ماورای طبیعت است. از نظر ما ثابت نیست که قبل از قرون جدید مکتبی مادّی وجود داشته است، بلکه قبلًا فقط گرایشهای فردی به

سوی مادّیگری در یونان و غیر یونان وجود داشته است و همین است که برای بسیاری این احتمال را به وجود آورده است که شاید پیدایش ماتریالیسم به صورت یک مکتب، رابطه مستقیم با علم و پیشرفتهای علمی دارد.

خود ماتریالیستها البتّه بسیار می‌کوشند که مطلب را به همین صورت جلوه دهند و دیگران را به این مطلب مذعن نمایند که علّت نضج و رواج ماتریالیسم در قرون هیجده و نوزده، طلوع نظریّات علمی بوده و توسعه علم، بشر را به این سو کشانده است. این مطلب به شوخی نزدیکتر است تا به یک حقیقت جدّی.

گرایش مادّی از دورانهای باستان، هم در طبقات دانشمند بوده و هم در طبقات جاهل. در دوره جدید نیز همین طور، در تمام طبقات افرادی مادّی پیدا می‌شوند، همچنانکه در تمام طبقات و قشرها - خصوصاً در طبقه دانشمند - گرایشهای الهی و معنوی و ماوراء الطّبیعی وجود دارد. اگر مطلب به این منوال بود که ماتریالیستها می‌گویند، باید به همان نسبت که علم پیشروی کرده است و دانشمندان بزرگ در جهان پیدا شده‌اند، گرایشهای مادّی در تیپ دانشمند بیشتر باشد و افراد هر چه دانشمندتر باشند مادّی‌تر باشند، و حال اینکه واقعیّت خلاف آن را نشان می‌دهد.

امروز ما از یک طرف افرادی معروف و مشهور را می‌بینیم مانند راسل که تا حدود زیادی خود را ماتریالیست نشان می‌دهند. وی می‌گوید:

> «بشر مولود عواملی است که در ایجاد او تدبیری به کار نرفته و غایتی در نظر گرفته نشده است. اصل بشر، نمو و حتّی عواطف او چون آرزو، ترس، عشق و عقیده چیزی جز مظهر تلفیق تصادفی

اتمهای مختلف نیست ..».[۱]

راسل به این ترتیب وجود نیروی شاعر و مدبّر حاکم بر جهان را انکار می‌کند، هر چند گاهی در بعضی گفته‌های خود، خود را شکّاک و «لا ادری» قلمداد می‌کند[۲].

از طرف دیگر، اینشتاین نابغه علمی قرن بیستم را می‌بینیم که درست در جهت خلاف نظر راسل، نظر می‌دهد و می‌گوید:

«در عالم مجهول، نیروی عاقل و قادری وجود دارد که جهان گواه وجود اوست».[۳]

آیا می‌توان گفت راسل با مفاهیم علمی امروز آشناست، امّا اینشتاین آشنا نیست؟! یا فلان فیلسوف قرن هیجدهم یا نوزدهم با مفاهیم علمی زمان خویش آشنا بوده امّا پاستور خداشناس، آشنا نبوده و جاهل بوده است؟! یا می‌توانیم بگوییم ویلیام جیمز، مرد موحّد بلکه عارف عصر خویش یا برگسون و الکسیس کارل و امثال اینها با مفاهیم علمی زمان خود آشنا نبوده‌اند و با مقیاس هزار سال قبل فکر می‌کرده‌اند، امّا فلان جوان ایرانی که یکدهم آنها معلومات ندارد و به خدا معتقد نیست، با مفاهیم علمی زمان خود آشناست؟!

گاهی دیده می‌شود دو نفر ریاضی دان، یکی معتقد به خدا و دین است و دیگری مادّی است؛ یا دو نفر فیزیک‌دان، دو نفر زیست‌شناس، دو نفر ستاره شناس، یکی مادّی فکر می‌کند و دیگری الهی. پس مسأله به این سادگی نیست که بگوییم علم آمده است و

۱. کتاب اثبات وجود خدا، چاپ سوم، ص ۹۹ به نقل «ایروینگ ویلیام نبلوچ».
۲. عرفان و منطق.
۳. کتاب اثبات وجود خدا، چاپ سوم، ص ۷۶ به نقل «مارلین بوکس کریدر».

مسائل ماورای طبیعت را منسوخ کرده است. این یک سخن کودکانه است.

بحثی که بیشتر باید روی آن تکیه کرد این است که چه چیز موجب گشت در اروپا ماتریالیسم به صورت یک مکتب ظهور کرد و گروندگان بسیاری پیدا کرد، هر چند قرن بیستم برخلاف قرنهای هیجدهم و نوزدهم از پیشروی ماتریالیسم کاست، بلکه در این قرن نوعی شکست نصیب ماتریالیسم شد. این گرایشهای دسته جمعی، یک سلسله علل تاریخی و اجتماعی دارد که باید مورد بررسی قرار گیرد.

ما در مطالعات خود به عللی برخورده‌ایم و همانها را در اینجا ذکر می‌کنیم. شاید افرادی که مطالعات بیشتری در زمینه‌های اجتماعی، خصوصاً در تاریخ اروپا دارند، علل و اسباب دیگری را بشناسند. ما در اینجا محصول مطالعات خودمان را ذکر می‌کنیم.

نقش کلیسا در گرایشهای مادّی

کلیسا چه از نظر مفاهیم نارسایی که در الهیّات عرضه داشت و چه از نظر رفتار غیر انسانی‌اش با توده مردم، خصوصاً طبقه دانشمندان و آزاد فکران، از علل عمده گرایش جهان مسیحی - و به طور غیر مستقیم جهان غیر مسیحی - به مادّیگری است.

ما این عامل را در دو بخش بررسی می کنیم:

۱. نارسایی مفاهیم کلیسایی در مورد خدا و ماوراء الطّبیعه.

۲. خشونتهای کلیسا.

امّا بخش اوّل: در قرون وسطی که مسأله خدا به دست کشیشها افتاد، یک سلسله مفاهیم کودکانه و نارسا درباره خدا به وجود آمد که به هیچ وجه با حقیقت وفق نمی‌داد و طبعاً افراد باهوش و روشنفکر را نه تنها قانع نمی کرد، بلکه متنفّر می‌ساخت و بر ضدّ مکتب الهی برمی‌انگیخت.

تصویر انسانی خدا

کلیسا به خدا تصویر انسانی داد و خدا را در قالب بشری به افراد معرّفی نمود. افراد تحت تأثیر نفوذ مذهبی کلیسا از کودکی خدا را با همین قالبهای انسانی و مادّی تلقّی کردند و پس از رشد علمی دریافتند که این مطلب با موازین علمی و واقعی و عقلی صحیح سازگار نیست. و از طرف دیگر، توده مردم طبعا این مقدار قدرت نقّادی ندارند که فکر کنند ممکن است مسائل مربوط به ماورای طبیعت، مفاهیم معقولی داشته باشد و کلیسا اشتباه کرده باشد. چون دیدند مفاهیم کلیسایی با مقیاسهای علمی تطبیق نمی‌کند، مطلب را از اساس انکار کردند.

کتابی است به نام اثبات وجود خدا که مجموعه‌ای است از چهل مقاله از چهل نفر از دانشمندان متخصّص در رشته‌های گوناگون که هر کدام از راه مطالعات تخصّصی خود، برای اثبات خدا استدلال کرده‌اند. این کتاب به زبان فارسی ترجمه شده است. از جمله، یکی از آن دانشمندان به نام والتر اسکار لندبرگ بحثی علمی درباره خداشناسی می‌کند و در ضمن بحث، تحقیقی دارد در این زمینه که چرا عدّه‌ای، حتّی از دانشمندان، گرایش مادّی پیدا کرده‌اند. وی دو علّت ذکر می‌کند که یک علّتش همین است که ما ذکر کردیم؛ یعنی نارسایی مفاهیمی که به این نام و عنوان در خانه یا در کلیسا به افراد یاد می‌داده‌اند.

اینکه فقط نام کلیسا را می‌بریم، به این معنی نیست که در منابر و مساجد ما همیشه افراد مطّلع و با صلاحیّت، مفاهیم دینی را

تعلیم می‌دهند و می‌دانند چه تعلیم دهند و با عمق تعلیمات اسلامی آشنا هستند. اینکه فقط نام کلیسا را می‌بریم یکی بدان جهت است که بحث در علل گرایشهای مادّی است و این گرایشها در محیطهای مسیحی بوده نه در محیطهای اسلامی- در محیطهای اسلامی هر چه پیدا شده کپیه و تقلیدی بوده و هست از اروپا- دیگر اینکه در محیط اسلامی در سطح فلاسفه و حکمای الهی، مکتبی وجود داشته است که پاسخگوی اهل تحقیق بوده و مانع بوده که کار دانشمندان بدانجا بکشد که در اروپا کشیده شد، ولی در محیطهای کلیسایی چنین مکتبی وجود نداشته است.

به هر حال، آقای والتر اسکار لندبرگ چنین می‌گوید:

«اینکه توجّه بعضی دانشمندان در مطالعات علمی منعطف به درک وجود خدا نمی‌شود، علل متعدّدی دارد که از آن جمله دو علّت را ذکر می‌کنیم: نخست آنکه غالباً شرایط سیاسی استبدادی یا کیفیّت اجتماعی و یا تشکیلات مملکتی، انکار وجود صانع را ایجاب می‌کند؛ دوّم آنکه فکر انسانی همیشه تحت تأثیر بعضی اوهام قرار دارد و با آنکه شخص هیچ عذاب روحی و جسمی هم نداشته باشد، باز فکر او در انتخاب و اختیار راه درست کاملا آزاد نیست. در خانواده‌های مسیحی اغلب اطفال در اوایل عمر به وجود خدایی شبیه انسان ایمان می‌آورند؛ مثل اینکه بشر به شکل خدا آفریده شده است. این افراد هنگامی که وارد محیط علمی می‌شوند و به فرا گرفتن و تمرین مسائل علمی اشتغال می‌ورزند، این مفهوم انسانگونه و ضعیف از خدا نمی‌تواند با دلایل منطقی و مفاهیم علمی جور در بیاید و بالنتیجه بعد از مدّتی که امید هرگونه سازش از بین می‌رود، مفهوم خدا نیز بکلّی متروک و از صحنه فکر خارج

می‌شود. علّت مهمّ این کار آن است که دلایل منطقی و تعریفات علمی، وجدانیات یا معتقدات پیشین این افراد را عوض نمی‌کند و احساس اینکه در ایمان به خدا قبلًا اشتباه شده و همچنین عوامل دیگر روانی باعث می‌شوند که شخص از نارسایی این مفهوم بیمناک شود و از خدا شناسی اعراض و انصراف حاصل کند.»۱

خلاصه سخن: چیزی که در برخی تعلیمات دینی و مذهبی مشاهده می‌شود و متأسّفانه کم و بیش در میان خود ما هم هست این است که در ایام صباوت مفهومی با مشخصّات خاصّی با نام و عنوان خدا به خورد کودک می‌دهند. کودک وقتی بزرگ می‌شود و دانشمند می‌گردد، می‌بیند چنین چیزی معقول نیست و نمی‌تواند موجود باشد تا خدا باشد یا غیر خدا. کودک پس از آنکه بزرگ شد، بدون اینکه فکر کند یا انتقاد کند که ممکن است مفهوم صحیحی برای آن تصوّر کرد، یکسره الوهیّت را انکار می‌کند. او خیال می‌کند خدایی را که انکار می‌کند همان است که خداشناسان قبول دارند. پس چون این ساخته شده ذهن خود را- که اوهام عامیانه برایش ساخته‌اند- قبول ندارد، خدا را قبول ندارد؛ دیگر فکر نمی‌کند خدای به آن مفهوم را که او انکار می‌کند، خداشناسان نیز انکار دارند و انکار او انکار خدا نیست، بلکه انکار همان است که باید انکار کرد. فلاماریون در کتاب خدا در طبیعت می‌گوید: کلیسا به این شکل خدا را معرّفی کرد که: «چشم راستش تا چشم چپش شش هزار فرسخ فاصله دارد». بدیهی است افرادی که از دانش بهره‌ای داشته باشند- و لو بسیار مختصر- به چنین موجودی نمی‌توانند معتقد شوند.

۱. اثبات وجودخدا،ص ۵۱.

خدا از عینک اگوست کنت

فلاماریون از اگوست کنت که پایه گذار «پوزیتیویسم» است و به اصطلاح «اصالة العلمی» است، مطلبی نقل می‌کند که دورنمای خوبی است برای نشان دادن اینکه تصویری که دانشمندانی مانند اگوست کنت در محیط کلیسایی آن روز از خدا داشته‌اند، چگونه تصویری بوده است. فلاماریون می‌گوید اگوست کنت گفته است: «علم، پدر طبیعت و کائنات را از شغل خود منفصل [کرد] و او را به محلّ انزوا سوق داد و در حالی که از خدمات موقّت او اظهار قدردانی کرد، او را تا سرحدّ عظمتش هدایت نمود.»

مقصودش این است که قبلًا هر حادثه‌ای در جهان پیدا می‌شد، با استناد به خدا تعلیل می‌شد. مثلًا کسی تب می‌کرد و این پرسش به وجود می‌آمد که چرا تب کرده است؟ تب از کجا پیدا شد؟ جواب این بود که خدا تب را آورده. مفهوم عمومی از این جمله این نبود که گرداننده چرخ کائنات خداست و اینکه می‌گوییم خدا تب را آورد یعنی خداوند گرداننده اصلی و کلّی جهان است، بلکه مفهوم این جمله این بود که خدا مانند موجود مرموزی و مانند جادوگری که جادو می‌کند، یکمرتبه تصمیم گرفت بدون مقدّمه تب بیافریند و آفرید. بعد علم آمد علّت آن را کشف کرد، دیدند تب را خدا نیاورده است بلکه فلان نوع میکرب موجب تب شده است. در اینجا خدا یک قدم عقب نشینی کرد. بعد خداشناس مجبور بود بگوید بحث را به میکرب منتقل می‌کنیم. میکرب را کی آورد؟ علم علّت میکرب را هم کشف کرد که در چه شرایطی میکرب به وجود می‌آید. باز در اینجا خدا قدمی عقب‌تر رفت. باز از علّت آن علّت

بحث می‌شد. و همچنین عقب‌نشینی خدا ادامه یافت تا آنجا که بالاخره علم توسعه یافت و عمومیّت پیدا کرد و علّت بسیاری از پدیده‌ها کشف شد و آن پدیده‌هایی هم که علّت آنها مجهول ماند، یقین حاصل شد که علّتی از نوع علّتهای شناخته شده دارد. اینجا بود که بشر برای همیشه عذر خدا را خواست، زیرا جایی و پستی برایش باقی نمانده بود. حالت خدا در این وقت حالت کارمندی است در یک مؤسّسه که شغل مهمّی به او واگذار شده و آنگاه افراد شایسته‌تری پیدا می‌شوند و تدریجا کارهای او را از او می‌گیرند تا جایی که پست او و مشاغل او یکجا گرفته می‌شود و پستی و جایی برایش باقی نمی‌ماند. در این وقت مدیر مؤسّسه می‌آید و ضمن قدردانی از خدمات گذشته او برای همیشه عذرش را می‌خواهد؛ ابلاغ خاتمه خدمت را به دستش می‌دهد و برای همیشه مرخّصش می‌نماید.

اگوست کنت از خدا به «پدر طبیعت» تعبیر کرده است. این تعبیر درباره خدا نشان دهنده طرز تفکّر کلیسایی اوست. او با تعلیمات کلیسا مخالف است، امّا تفکّرش درباره خدا تفکّر کلیسایی بوده و نتوانسته است خود را از این طرز تفکّر آزاد کند.

مجموع گفته اگوست کنت نشان می‌دهد که خدا در نظر او یعنی چیزی مانند جزئی از جهان و عاملی در عرض سایر عوامل جهان، ولی عاملی مجهول و مرموز. از طرف دیگر، پدیده‌های جهان نیز بر دو قسم است: معلوم و مجهول. هر پدیده مجهولی را باید به آن عامل مرموز و مجهول نسبت داد. طبعاً هر چه پدیده‌ها در اثر علم، مکشوف و معلوم می‌گردند از حوزه تأثیر آن عامل مجهول کاسته می‌گردد.

این طرز تفکّر، تفکّر او تنها نبوده است؛ تفکّر محیط و عصر و زمان او بوده است.

پست خدایی

پس عمده این است که به اصطلاح، مقام الوهیّت را تشخیص دهیم و جا و مقام و پست خدایی را بشناسیم. آیا جای خدا در هستی و مقام الوهیّت در عالم وجود این است که او را در ردیف یکی از موجودات عالم و جزئی از عالم بدانیم و در میان کارهای جهان کاری را به او اختصاص دهیم و به اصطلاح تقسیم کار به عمل آوریم، آنگاه در تشخیص کار مخصوص خدا که چیست و چگونه است برویم ببینیم در میان آثار و معلولات کدام اثر است که علّت و سبب آن بر ما مجهول است و هر جا علّت و سبب، مجهول بود بگوییم این یکی دیگر کار خداست؟ نتیجه این طرز تفکّر این است که خدا را در میان مجهولات خود جستجو کنیم. طبعاً هر چه بر معلومات ما افزوده می‌گردد و از مجهولات ما کاسته می‌شود، منطقه خداشناسی ما محدودتر می‌گردد تا جایی که اگر فرض کنیم جمیع مجهولات بشر یک روز حل شود، دیگر جایی برای خدا و خداشناسی باقی نمی‌ماند.

طبق این طرز تفکّر، تنها برخی موجودات جهان آیت و حکایت و آینه وجود خداوند می‌باشند و آنها همان موجوداتی هستند که علل آنها مجهول است؛ امّا موجودات شناخته شده از نظر اسباب و علل، از قلمرو آیت و معرّف بودن ذات پروردگار خارج‌اند.

سبحان اللّه! چقدر این طرز تفکّر غلط است و این چقدر گمراهی است و چقدر ناآشنایی به مقام و جایگاه الوهیّت است! در اینجا باید تعبیر قرآن را ذکر کنیم که می‌فرماید: «ما قدروا اللّه حقّ قدره[1] خدا را آنچنانکه شایسته است و ممکن است، تصوّر نکرده و اندازه‌گیری نکرده‌اند.

الفبای خداشناسی این است که او خدای همه عالم است و با همه اشیاء نسبت متساوی دارد. همه اشیاء بدون استثناء مظهر قدرت و علم و حکمت و اراده و مشیّت اویند و آیت و حکایت کمال و جمال و جلال او می‌باشند. فرقی میان پدیده‌های معلوم العلّه و مجهول العلّه در این جهت نیست. جهان با همه نظامات و علل و اسبابش یکجا قائم به ذات اوست. او بر زمان و مکان تقدّم دارد. زمان و زمانیات و مکان و مکانیات، اعمّ از آنکه متناهی باشند یا غیر متناهی، یعنی اعمّ از آنکه رشته زمان محدود باشد یا از ازل تا ابد کشیده شده باشد، و ابعاد مکانی و فضایی جهان نیز اعمّ از اینکه به جایی منتهی شود یا نشود و بالاخره دامنه موجودات، اعمّ از آنکه در زمان و مکان نامتناهی باشد یا متناهی، متأخّر از ذات و هستی اوست و فیضی از فیضهای او به شمار می‌رود.

پس منتهای جهالت است که «کلیسایی» فکر کنیم و مانند اگوست کنت انتظار داشته باشیم که در یک گوشه عالم ضمن جستجو از علّت یک شیء خاص، یکمرتبه وجود خدا را در آن گوشه کشف کنیم و آنگاه جشن بگیریم و شادمانی کنیم که خدا را در فلان جا پیدا کردیم، و اگر موفّق نشدیم و پیدا نکردیم، بدبین شویم

---

۱. انعام/ ۹۱.

و یکسره وجود خداوند را انکار نماییم. برعکس، تنها در این صورت است که باید منکر خدا بشویم. یعنی آن خدایی که مانند یکی از اجزای عالم است و ضمن جستجوهایی که از پدیده‌ها می‌شود، او هم مانند یک پدیده کشف می‌شود، او قطعاً خدا نیست و باید منکرش شد.

اگر به زبان ساده‌تر بخواهیم بگوییم، باید بگوییم که این گونه جستجو از خدا در عالم، شبیه این است که ساعت را به کسی نشان دهیم و بگوییم این ساعت سازنده‌ای دارد. او بخواهد ساعت ساز را در لابلای چرخهای ساعت و اجزای آن بیابد و پس از آنکه مدّتی در لابلای چرخها جستجو کرد و غیر از اجزای ساعت چیزی نیافت، بگوید من ساعت ساز را نیافتم، پس این دلیل این است که ساعت سازی وجود ندارد. یا مثل این است که لباس دوخته زیبایی را به کسی نشان بدهند و بگویند این لباس، دوزنده و خیّاطی دارد، و او بگوید من اگر خیّاط را در جیبهای آن لباس پیدا کردم، وجودش را قبول می‌کنم و الّا نه.

این طرز تفکّر از نظر تعلیمات اسلامی صد در صد غلط است. خدا از نظر معارف اسلامی در ردیف علل طبیعی نیست که ما بگوییم این موجود خارجی را خدا درست کرده یا فلان علّت طبیعی؟ این تردید، غلط و بی‌معناست. میان خدا و علل طبیعی تردید و «یا» متخلّل نمی‌شود تا سؤال را بدین گونه مطرح کنیم. این نحو تفکّر، تفکّر ضدّ خدایی است. خداشناسی به این معنی است که تمام مجموعه طبیعت از اوّل تا به آخر، یک واحد کار است و همه مجموعاً کار خداست؛ نه اینکه جزئی از این کار را بگوییم آیا خدا کرده یا طبیعت، آنگاه اگر علّت آن را خوب نشناختیم، بگوییم خدا کرده و

اگر علّت طبیعی آن را شناختیم، بگوییم مربوط به طبیعت است و دیگر ربطی به خدا ندارد.

دوره‌های سه گانه اگوست کنت

وست کنت در مورد ادوار زندگی بشر، تقسیمی دارد که با کمال تأسّف کم و بیش پذیرفته شده است، در صورتی که از نظر آشنایان به فلسفه اسلامی سخنی کاملًا بچّگانه است. می‌گوید بشر سه دوره را گذرانده است:

۱. دوره ربّانی. در آن دوره بشر حوادث را با قوای ماوراء الطّبیعه توجیه می‌کرد و علّت هر چیز را خدا یا خدایان می‌دانست.

۲. دوره فلسفی، که در آن دوره بشر به اصل علّیت پی برده بود، امّا هنوز به تفصیل، علل اشیاء را نمی‌دانست. چون به اصل علیّت پی برده بود، درباره هر حادثه‌ای حکم می‌کرد که اجمالًا علّتی در خود طبیعت دارد. در این دوره بشر به وجود قوّه در طبیعت پی برده بود و سربسته حکم می‌کرد که در طبیعت یک سلسله قوا وجود دارد که در حوادث، نقش اصلی را بر عهده دارد. در این دوره نظر به اینکه بشر کلّی و فلسفی فکر می‌کرد، جز این نمی‌توانست اظهار نظر کند که فلان حادثه علّتی دارد، امّا اینکه آن علّت چیست و چه مشخّصاتی دارد، پاسخی نداشت.

۳. دوره علمی، که در این دوره بشر به تفصیل، علل اشیاء را در طبیعت شناخته است. در این دوره، بشر از تفکّر کلّی و فلسفی روی گردانید و روش تجربی و پدیده‌شناسی را پیشه ساخت و

پدیده‌ها را با یکدیگر تعلیل کرد. برایش کاملًا روشن شد که یک رابطه زنجیری پدیده‌ها را به یکدیگر مربوط می‌کند. علم امروز این روش را صحیح می‌داند و لهذا این دوره را «دوره علمی» می‌خوانیم.

این سه دوره که اگوست کنت بیان کرده است، از نظر عامّه و توده مردم ممکن است صحیح باشد، به این معنی که در یک دوره مردم علّت یک حادثه- مثلًا بیماری- را موجوداتی نامرئی از قبیل دیو و جن می‌دانستند، همچنانکه الان هم حتّی در میان تحصیلکرده‌های اروپایی چنین افراد و طبقاتی وجود دارند؛ و در یک دوره دیگر، به نظامات طبیعی پی‌برده بودند و علّت بیماری را در عللی که بر بیمار احاطه کرده است می‌دانستند و اجمالًا می‌دانستند تأثیراتی از ناحیه طبیعت سبب بیماری شده است، همچنانکه همه کسانی که طب نخوانده‌اند و اطّلاعات طبّی ندارند ولی به نظامات طبیعی ایمان دارند، طبعاً تصوّرشان به همین شکل است؛ و در دوره دیگر، رابطه خود پدیده‌ها را از راه تجربیّات علمی کشف کرده‌اند؛ که این هم تازگی ندارد، هم در قدیم بوده هم در جدید، و البتّه در دوره جدید، گرایش بشر به پدیده شناسی و تعلیل پدیده‌ها به یکدیگر بیشتر است.

ولی تقسیم بندی فکر بشر به این نحو غلط است. اگر بخواهیم ادوار تفکّر بشر را تقسیم بندی کنیم، باید افکار مفکّران بشر را- نه توده و عامّه را- مقیاس دوره‌ها قرار دهیم و به اصطلاح، جهان‌بینی افراد برجسته بشر را در نظر بگیریم. در اینجاست که می‌بینیم تقسیم بندی اگوست کنت سر تا پا غلط است. هرگز اندیشه بشری که مفکّران هر دوره‌ای نمایندگان آن هستند، اینچنین سه دوره‌ای طی نکرده است.

یکی از ادوار تفکّر و یا حلقه‌های تفکّر، دوره و حلقه تفکّر اسلامی است. از نظر متد اسلامی همه این تفکّرات در یک شکل خاص با هم امکان اجتماع دارند؛ یعنی در یک طرز تفکّر خاص- که ما آن را اسلامی می‌نامیم- همه آن سه نوع تفکّر با یکدیگر قابل جمع است. به عبارت دیگر، یک فرد در آن واحد می‌تواند طرز تفکّری داشته باشد که هم الهی باشد، هم فلسفی و هم علمی. از نظر یک متفکّر آشنا به تفکّر اسلامی، این مطلب مطرح نیست که آیا علّت حادثه آن است که علم نشان می‌دهد یا آن است که فلسفه به صورت قوّه نشان می‌دهد یا علّت حادثه آن است که به نام خدا نامیده می‌شود.

پس در اینجا به امثال آقای اگوست کنت باید یادآور شد که طرز تفکّر چهارمی در جهان بوده که شما از آن بی‌خبرید.

خشونتهای کلیسا

تا اینجا نقش کلیسا را در گرایش به مادّیگری از نظر نارسایی مفاهیم الهی کلیسایی بیان کردیم. کلیسا از نظر دیگر نیز نقش مهمّی در سوق دادن مردم به ضدّ خدایی دارد که از نارسایی مفاهیم الهی کلیسایی بسی مؤثّرتر بوده است و آن تحمیل عقاید و نظریات خاصّ مذهبی و علمی کلیسا به صورت اجبار و سلب هرگونه آزادی عقیده در این دو قسمت است.

کلیسا علاوه بر عقاید خاصّ مذهبی، یک سلسله اصول علمی مربوط به جهان و انسان را که غالباً ریشه‌های فلسفی یونانی و غیر یونانی داشت و تدریجاً مورد قبول علمای بزرگ مذهب مسیح قرار

گرفته بود، در ردیف اصول عقاید مذهبی قرار داد و مخالفت با آن «علوم رسمی» را جایز نمی‌شمرد، بلکه به شدّت با مخالفان آن عقاید مبارزه می‌کرد.

ما فعلًا به مسأله آزادی مذهب و عقاید مذهبی و اینکه اصول عقاید مذهبی اجباراً باید آزادانه مورد تحقیق واقع شود وگرنه با روح مذهب که هدایت و راهنمایی است منافی است، کاری نداریم. اینکه اصول دین باید تحقیقی باشد نه تقلیدی و یا تحمیلی، تزی است که اسلام طرفدار آن است؛ برخلاف مسیحیّت که اصول دین را برای عقل، «منطقه ممنوعه» اعلام کرده است.

خطای عمده کلیسا در دو جهت دیگر بود: یکی اینکه کلیسا پاره‌ای معتقدات علمی بشری موروث از فلاسفه پیشین و علمای کلام مسیحی را در ردیف اصول مذهبی قرار داد و مخالفت با آنها را موجب ارتداد دانست؛ دیگر اینکه حاضر نبود صرفاً به ظهور ارتداد اکتفا کند و هر کس که ثابت و محقّق شد مرتد است، او را از جامعه مسیحیّت طرد کند، بلکه با نوعی رژیم پلیسی خشن در جستجوی عقاید و ما فی الضّمیر افراد بود و با لطائف الحیل کوشش می‌کرد کوچکترین نشانه‌ای از مخالفت با عقاید مذهبی در فردی یا جمعی پیدا کند و با خشونتی وصف ناشدنی آن فرد یا جمع را مورد آزار قرار دهد.

این بود که دانشمندان و محقّقان جرأت نداشتند برخلاف آنچه کلیسا آن را علم می‌داند بیندیشند؛ یعنی مجبور بودند آنچنان بیندیشند که کلیسا می‌اندیشد. این فشار شدید بر اندیشه‌ها که از قرن ۱۲ تا ۱۹ در کشورهای فرانسه، انگلستان، آلمان، هلند، پرتغال، لهستان و اسپانیا معمول بود، بالطّبع عکس العمل بسیار بدی نسبت به

دین و مذهب به طور کلّی ایجاد کرد.

کلیسا محاکمی به نام «انگیزیسیون» یا «تفتیش عقاید» به وجود آورد که نام این محاکم از وظیفه‌ای که به عهده آنها گذاشته شده بود، حکایت می کند.

ویل دورانت می‌نویسد:

«محکمه تفتیش عقاید، قوانین و آیین دادرسی‌ای خاصّ خود داشت. پیش از آنکه دیوان محاکمات آن در شهری تشکیل شود، از فراز منابر کلیساها فرمان ایمان را به گوش می‌رسانید و از مردم می‌خواست که هر کدام، از ملحد و بی‌دین و بدعتگذاری سراغ دارند به سمع اعضای محکمه تفتیش برسانند. آنها را به خبرچینی، به متّهم ساختن همسایگان، دوستان و خویشاوندان تحریض و تشویق می کردند ... به خبرچینان قول رازپوشی کامل و حمایت داده می‌شد و آن کس که ملحدی را می‌شناخت و رسوا نمی‌ساخت یا در خانه خویش پنهان می‌داشت، به لعن و تکفیر و نفرین گرفتار می گشت ... طرق شکنجه در جاها و زمانهای مختلف، متفاوت بود. گاه می‌شد که دست متّهم را به پشتش می‌بستند و سپس با آنها می‌آویختندش. ممکن بود که او را ببندند چنانکه نتواند حرکت کند و آنگاه چندان آب در گلویش بچکانند که به خفگی افتد. ممکن بود که طنابی چند بر اطراف بازوان و ساقهایش ببندند و چندان محکم کنند که در گوشتهای تنش فرو رود و به استخوان برسد».[۱]

و هم او می گوید:

«شماره قربانیان ... از سال ۱۴۸۰ تا ۱۴۸۸ [یعنی در مدّت ۸

۱. تاریخ تمدّن، ج ۱۸/ ص ۳۴۹ و ۳۵۱.

سال بالغ بر]۸۸۰۰ تن سوخته و ۹۶۴۹۴ تن محکوم به مجازاتهای دیگر، و از سال ۱۴۸۰ تا ۱۸۰۸ بالغ بر ۳۱۹۱۲ تن سوخته و ۲۹۱۴۵۰ تن محکوم به مجازاتهای سنگین تخمین زده شده است.»[۱]

جرج سارتون متخصّص و قهرمان معروف تاریخ علم، در کتاب شش بال علم بحثی تحت عنوان «جادوگری» باز کرده است و نشان می‌دهد که کلیسا به نام مبارزه با جادوگری چه جنایاتی مرتکب شده است. می‌نویسد:

«... علمای الهی و دین، آگاهانه یا ناآگاه، زندقه را با جادوگری یکی تصوّر می‌کردند. آدمی زود به این نتیجه می‌رسد که کسانی که با او توافق ندارند مردم بدی هستند. جادوگران مردان یا زنانی بودند که روح خود را به شیطان فروخته بودند. با فرض اینکه زندیقان و بددینان نیز رابطه‌ای با شیطان دارند، تنبیه کردن و عذاب دادن به آنها به سهولت جایز شمرده می‌شد و مردمی که در دین خود مستقیم بودند، ممکن بود با خود بگویند که این ماجراجویان و آشوبگران، جادوگرند و باید به همین صورت با ایشان معامله شود؛ نه شایسته آنند که ایمان صحیح داشته باشند و نه آنکه مورد عفو قرار گیرند.»

جرج سارتون از کتابی به نام چکش ساحران نام می‌برد که توسّط دو نفر کشیش دومینیکی به اشاره پاپ اینوسنت هشتم (پاپ ۱۴۸۴- ۱۴۹۲ میلادی) نوشته شد و در حقیقت، دستور العمل تفتیش عقاید متّهمان به زندقه و جادوگری بود. می گوید:

«کتاب چکّش دستور العملی برای راهنمایی بازرسان عقاید

---

۱. همان کتاب، ص ۳۶۰.

مردم بود و جزئیات طرز کشف و محکوم کردن و به مجازات رساندن ساحران در آن دیده می‌شود ... ترس از جادوگران علّت اصلی کشتن ایشان بود و خود این کشتن سبب زیاد شدن ترس می‌شد. در آن زمان یک بیماری روانی توده‌ای پیدا شده بود که نظیر آن تا عصر منوّر حاضر دیده نشد. صورتمجلس بعضی از آن محاکمات به دقّت ثبت شده و برای ما باقی مانده است. بازرسان عقیده مردم بدی نبودند؛ خود را لا اقل از حدّ وسط مردم بهتر می‌پنداشتند. مگر نه این است که لا ینقطع برای اعلای کلمه حقّ و نام خدا می‌کوشیدند و کار می‌کردند؟! نیکولارمی بازرس عقیده «لورن» سبب آن شد که نهصد جادوگر را در ظرف مدّت ۱۵ سال (۱۵۷۵- ۱۵۹۰) به آتش بسوزانند. وی مرد با وجدانی بود! و در آخر عمر از آن جهت که از کشتن چند کودک چشم پوشیده بود، خود را گناهکار احساس می‌کرد: مگر کسی حقّ دارد از کشتن بچّه افعی خودداری کند؟! اسقف ترز پتربینزفلد فرمان مرگ ششهزار و پانصد نفر را صادر کرده بود.»

آنگاه می‌نویسد:

«هنگامی که بازرسان عقیده به ناحیه تازه‌ای در می‌آمدند، اعلان می‌کردند که هر کس نسبت به ساحری مظنون است اطّلاعات خود را بدهد. اگر کسی اطّلاعات خود را مخفی می‌کرد، در معرض آن قرار می‌گرفت که وی را تبعید کنند و مبلغی به عنوان جریمه از وی بستانند. دادن اطّلاع در این زمینه عنوان تکلیف و وظیفه داشت و کسانی که خبر می‌دادند نامشان افشا نمی‌شد. اشخاص متّهم را- که ممکن بود در میان آنان کسانی بوده باشند که دشمنان شخصی، بی‌جهت در حقّ ایشان سعایت کرده‌اند- از جرمی که به ایشان نسبت داده شده

و از دلایل آن جرم، بی‌خبر می‌گذاشتند. چنان فرض و قبول می‌شد که این مردم، گناهکار و بزهکارند و بر ایشان بود که گناهکاری خود را ثابت کنند. داوران هرگونه وسیله فکری و بدنی را برای وادار کردن ایشان به اعتراف به گناه و شناساندن همدستان خود به کار می‌بردند. برای تشویق متّهمین به اعتراف، وعده بخشش یا تخفیف به ایشان می‌دادند. ولی آن داوران چنان می‌پنداشتند که برای وفا کردن به عهدی که با جادوگران و بددینان بسته‌اند، هیچ الزام اخلاقی ندارند و این وعده را برای مدّت مختصری که در آن فاصله متّهم آنچه گفتنی است بگوید، مراعات می‌کردند. هر عمل خارج از حدود شرافتمندی را که نسبت به آن متّهمان انجام می‌شد، چون به منظور مقدّسی می‌دانستند، روا می‌داشتند. هر چه بیشتر مردم را عذاب و شکنجه می‌دادند، این کار را ضروری‌تر تصوّر می‌کردند. اینها که گفتیم ممکن است به آسانی با مراجعه به چکش و کتابهای دیگر و نیز به صورت مجسّم‌تر با مطالعه صورتمجلسهای محاکمات که عددشان فراوان است، تأیید شود.»[۱]

جرج سارتون پس از سه چهار صفحه بحث در این زمینه، می‌گوید:

«اعتقاد به جادوگری به راستی یک بیماری دماغی بود که از سفلیس خطرناک‌تر بود و سبب مرگ وحشت انگیز هزاران مرد و زن بیگناه شد. از آن گذشته، توجّه به این امر جنبه تاریکی از رنسانس را نشان می‌دهد که معمولًا فریبندگی آن از چیزهای دیگری که معمولا درباره این دوره گفته می‌شود کمتر است،

---

۱. شش بال، ص ۲۹۶- ۲۹۸.

ولی دانستن آن برای فهم صحیح حوادث این دوره ضرورت دارد. رنسانس دوره طلایی هنر و ادبیّات بود، ولی در عین حال، دوره عدم تسامح دینی و قساوت و بیرحمی نیز بود. نامردمی آن دوره به اندازه‌ای است که جز در زمان حاضر در هیچ دوره‌ای چنین نبوده است.»[۱]

مذهب که می‌بایست دلیل هدایت و پیام آور محبّت باشد، در اروپا به این صورت درآمد که مشاهده می‌کنیم. تصوّر هر کس از دین و خدا و مذهب، خشونت بود و اختناق و استبداد. بدیهی است که عکس العمل مردم در مقابل چنین روشی جز نفی مذهب از اساس و نفی آن چیزی که پایه اوّلی مذهب است، یعنی خدا، نمی‌توانست باشد. هر وقت و هر زمان که پیشوایان مذهبی مردم- که مردم در هر حال آنها را نماینده واقعی مذهب تصوّر می‌کنند- پوست پلنگ می‌پوشند و دندان ببر نشان می‌دهند و متوسّل به تکفیر و تفسیق می‌شوند، مخصوصاً هنگامی که اغراض خصوصی به این صورت در می‌آید، بزرگترین ضربت بر پیکر دین و مذهب به سود مادّیگری وارد می‌شود.

۱. همان کتاب، ص ۳۰۳.

نارسائی مفاهیم فلسفی غرب

دوّمین علّتی که در مورد گرایشهای مادّی دسته جمعی در جهان غرب بسیار قابل اهمیّت است، نارسایی مفاهیم فلسفی غرب است.

حقیقت این است که غرب در آنچه حکمت الهی نامیده می‌شود، بسیار عقب است و شاید عدّه‌ای نتوانند بپذیرند که غرب به فلسفه الهی مشرق و خصوصاً فلسفه اسلامی نرسیده است. بسیاری از مفاهیم فلسفی که در اروپا سر و صدای زیادی بپا می‌کند، از جمله مسائل پیش پا افتاده فلسفه اسلامی است. در ترجمه‌های فلسفه غربی به مطالب مضحکی برمی‌خوریم که به عنوان مطالب فلسفی از فیلسوفان بسیار بزرگ اروپا نقل شده است، و هم به مطالبی برمی‌خوریم که می‌بینیم فیلسوفان دچار برخی مشکلات در مسائل الهی بوده‌اند و نتوانسته‌اند آنها را حل کنند؛ یعنی معیارهای

فلسفی‌شان نارسا بوده است. بدیهی است که این نارساییها زمینه فکری را به نفع ماتریالیسم آماده می‌کرده است.

مشکل «علّت نخستین»

یکی از مسائلی که خوب است به عنوان نمونه ذکر کنیم، داستان فلسفی «علّت نخستین» در فلسفه غرب است. هر چند مطلب قدری دشوار است، امّا امیدوارم خوانندگان قدری تحمّل داشته باشند.

هگل از فیلسوفان بزرگ و معروف جهان است که حقّا بزرگی‌اش را نباید انکار کرد و در سخنان وی مطالب صحیح، بسیار است. مطلبی از این فیلسوف بزرگ درباره یکی از مهمترین مسائل الهیّات نقل می‌کنیم و سپس آن را با آنچه در فلسفه اسلامی آمده مقایسه می‌کنیم. آن مطلب درباره علّت نخستین یعنی درباره ذات «واجب الوجود» است از آن جهت که نخستین علّت موجودات است. هگل می‌گوید:

«در حلّ معمّای جهان آفرینش به دنبال علّت فاعلی نباید برویم، زیرا از طرفی ذهن به تسلسل راضی نمی‌گردد و ناچار علّت نخستین می‌خواهد، و از طرفی چون علّت نخستین را در نظر گرفتیم، معمّا حل نگشته و طبع قانع نمی‌گردد و این مشکل باز باقی است که علّت نخستین چرا علّت نخستین شده است؟ برای اینکه معمّا گشوده شود باید غایت یا وجه و دلیل وجود را دریابیم؛ چه اگر دانستیم برای چه موجود شده است، و به عبارت دیگر، چون معلوم شد که امری معقول است، طبع قانع

می‌شود و علّت دیگری نمی‌جوید، و روشن است که هر چیز توجیه لازم دارد امّا خود وجه، توجیه نمی‌خواهد.»

شارحین کلام او نتوانسته‌اند مراد او را توجیه کنند، ولی شاید بتوان با دقّتی دانست که درد این مرد چه بوده است.

اگر بخواهیم مطلب را به زبان فلسفه خودمان طوری تقریر کنیم که با نظر هگل منطبق شود و لا اقل نزدیک گردد، باید بگوییم خدا را به صورت امری که مستقیماً مورد قبول ذهن است- نه به صورت امری که ذهن با نوعی اجبار ملزم گردد آن را بپذیرد- باید پذیرفت. فرق است میان مطلبی که ذهن مستقیماً لمّیّت آن را درک می‌کند و پذیرشش یک پذیرش طبیعی است و میان اینکه مطلبی را از آن جهت بپذیرد که دلیل نفی و بطلان نقطه مقابل آن مطلب او را ملزم می‌کند، و در حقیقت، از آن جهت می‌پذیرد که جوابی ندارد به دلیلی که بر بطلان نقطه مقابل آن اقامه شده است بدهد. و از طرفی، وقتی که نقطه مقابل یک مطلب به حکم برهان، باطل شناخته شد طبعاً و بالاجبار خود آن مطلب را باید پذیرفت؛ چون ممکن نیست هم نقطه مقابل یک مطلب، نادرست باشد و هم خود آن مطلب، بلکه از دو نقیض یکی را باید پذیرفت. بطلان یکی از دو نقیض، دلیل صحّت و درستی نقیض دیگر است.

پذیرفتن مطلبی به دلیل بطلان نقیض آن مطلب، نوعی الزام و اجبار برای ذهن به وجود می‌آورد ولی اقناع نمی‌آورد، و فرق است میان اجبار و الزام ذهن با اقناع و ارضای آن. بسیار اتّفاق می‌افتد که انسان در مقابل یک دلیل ساکت می‌شود، امّا در عمق وجدان خود نوعی شک و تردید نسبت به مدّعا احساس می‌کند.

این تفاوت را میان «برهان مستقیم» و «برهان خلف»

می‌بینیم. گاهی ذهن از «مقدّمه» و «حدّ وسط»[۱] به طور طبیعی و عادی و آگاهانه عبور می‌کند و به «نتیجه» می‌رسد. «نتیجه» مولود مستقیم «حدّ وسط» است، آنچنانکه در برهانهای «لمّی» مشاهده می‌شود. در این گونه براهین، ذهن به طور طبیعی نتیجه را از مقدّمات استنتاج می‌کند. نتیجه برای ذهن حکم فرزندی را دارد که به طور طبیعی از پدر و مادر متولّد می‌شود. امّا «برهان خلف» چنین نیست. حتّی «برهان انّی» نیز چنین نیست. در «برهان خلف»، ذهن به حکم اجبار نتیجه را قبول می‌کند. حالت ذهن حالت کسی است که در مقابل یک قوّه قهریّه قرار گرفته و نمی‌تواند سرپیچی کند؛ از آن جهت می‌پذیرد که نمی‌تواند رد کند.

در این گونه براهین چون از دو طرف احتمال، یک طرف با دلیل باطل می‌شود، ذهن مجبور است طرف دیگر را بپذیرد. آن طرف دیگر که مورد قبول ذهن واقع شده است، از این جهت مورد قبول ذهن است که طرف مخالف رد شده و از دو طرف یکی باید مقبول باشد و ممکن نیست هر دو طرف مردود باشد، زیرا مستلزم ارتفاع نقیضین است؛ پس این طرف را الزاماً و اجباراً قبول می‌کند؛ پس پذیرش این طرف یک پذیرش اجباری است نه طبیعی.

هگل می‌خواهد بگوید اینکه به دنبال علّت نخستین می‌رویم و آن را قبول می‌کنیم، از نوع دوّم است. ذهن مستقیماً علّت نخستین را درک نمی‌کند بلکه برای پرهیز از تسلسل آن را می‌پذیرد، و از آن طرف می‌بیند که هر چند از حکم «امتناع تسلسل» نمی‌توان سرپیچی کرد امّا نمی‌توان درک کرد که فرق علّت نخستین با سایر

۱. برای توضیح اصطلاحات این قسمت به کتابهای منطق رجوع کنید.

علل چیست، که آنها نیازمند به علّت‌اند و او بی‌نیاز از علّت است. یا به عبارت خود او، نمی‌توان فهمید که چرا علّت نخستین، علّت نخستین شده است، ولی اگر به دنبال وجه و غایت برویم می‌رسیم به وجه و غایتی که وجه و غایت بودن آن عین ذات اوست و احتیاجی به وجه و غایت دیگر ندارد.

نظیر آنچه هگل در باب علّت نخستین گفته است کانت و سپنسر نیز گفته‌اند. سپنسر می‌گوید:

«مشکل اینجاست که عقل بشر از یک طرف برای هر امری علّت می‌جوید و از طرف دیگر از دور و تسلسل امتناع دارد؛ علّت بی‌علّت را هم نه می‌یابد و نه فهم می‌کند، چنانکه کشیش چون به کودک می‌گوید دنیا را خدا خلق کرده است، کودک می‌پرسد خدا را کی خلق کرده است؟»

و همچنین نظیر اینها و بلکه بی‌پایه‌تر از اینهاست آنچه ژان پل سارتر در این باره گفته است. وی به نقل پل فولکیه درباره علّت نخستین می‌گوید:

«تناقض است اینکه وجودی خودش علّت خودش باشد.»

پل فولکیه در توضیح گفته سارتر چنین می‌گوید:

«برهان مزبور که سارتر آن را تشریح نمی‌کند معمولًا اینچنین عرضه می‌گردد: اگر ادّعا کنیم که خود وجود خویش را پایه گذارده‌ایم، باید این را نیز باور داشت که پیش از وجود خود وجود داشته‌ایم، و این همان تناقض آشکاری است که رخ می‌گشاید.»[1]

---

۱. پل فولکیه: اگزیستانسیالیسم، ترجمه فارسی، ص ۹۶.

اکنون باید ببینیم تصویر واقعی نظریّه علّت نخستین از نظر فلسفی چگونه است؟ آیا به این شکل است که ژان پل سارتر و گروهی دیگر فرض کرده‌اند که یک شیء به وجود آورنده خود باشد و به اصطلاح، پایه گذار وجود خود باشد؟ که لازمه‌اش این است یک شیء خودش علّت خودش و معلول خودش باشد. و یا معنی علّت نخستین آن است که کانت و هگل و سپنسر تصوّر کرده‌اند، یعنی موجودی که درباره او استثنائی در قانون علّیت صورت گرفته است؛ یعنی با آنکه هر چیزی نیازمند به علّت است و ممکن نیست بدون علّت باشد، استثنائا علّت نخستین چنین نیست. و آیا امتناع تسلسل که ما را ملزم می‌کند به قبول علّت نخستین، ملزم می‌کند به اینکه قبول کنیم یک چیزی خودش علّت خودش است؟ آیا ذهن ما برای فرار از یک محال، ملزم می‌گردد به قبول یک محال دیگر؟ چرا؟ اگر بناست ذهن محال را نپذیرد، هیچ محالی را نمی‌پذیرد. چرا استثناء قائل شود؟!

مطابق تصویر سارتر، علّت نخستین نیز مانند همه اشیاء نیازمند به علّت است، ولی این نیاز را خودش برای خودش برمی‌آورد. امّا مطابق تصویر کانت و هگل و سپنسر، در میان اشیایی که همه از نظر عقل مانند هم هستند، یکی را الزاماً و برای فرار از امتناع تسلسل باید استثناء کنیم و بگوییم همه اشیاء نیازمند به علّت‌اند جز یکی و آن یکی همان علّت نخستین است. امّا اینکه چه فرقی میان علّت نخستین و سایر اشیاء است که همه آنها نیازمند به علّت‌اند و آن یکی مورد استثناء واقع شده است، جواب این است که از نظر عقل هیچ فرقی نیست؛ تنها برای فرار از تسلسل ممتنع مجبوریم یکی را بی‌نیاز از علّت فرض کنیم.

در این تصویر فرض نشده که علّت نخستین نیازمند به علّت است ولی خودش نیاز خودش را برآورده است (چنانکه در تصویر سارتر اینچنین بود)، بلکه فرض شده که علّت نخستین نیاز به علّتی که او را به وجود آورد، ندارد؛ یعنی علّت نخستین از این قاعده مستثنی است. امّا اینکه چرا نیاز ندارد، چرا مستثنی است، معلوم نیست.

تصویر اوّل بسیار کودکانه است. هیچ فیلسوف و نیمه فیلسوف و حتّی اکثر انسانهای عامی چنان تصویری از خدا ندارد. اندکی درباره تصویر دوّم بحث می‌کنیم و ضمناً تصویر صحیح آن را به دست می‌دهیم.

از نظر ما تردید و شک امثال کانت و هگل و سپنسر درباره علّت نخستین به دو مطلب اساسی فلسفی بستگی دارد که هیچ کدام از آنها در فلسفه غرب حل نشده بوده است. آن دو مسأله اساسی یکی مسأله «اصالت وجود» است و دیگر مسأله «مناط احتیاج به علّت» است.

اکنون جای بحث و توضیح درباره «اصالت ماهیّت» و یا «اصالت وجود»- که نقطه مقابل آن است- نیست؛ امّا همین اندازه توضیح می‌دهیم که بنابر اصالت ماهیّت- آن هم با یک نظر ابتدایی و غیر عمیق، یعنی با این فرض که خدا نیز مانند دیگر ذوات، دارای ماهیّتی و وجودی است (که البتّه حتّی به نظر طرفداران اصالت ماهیّت نیز سخنی مردود است و آنها نیز ذات خدا را وجود محض می‌دانند)- جای این پرسش هست که چرا هر ذاتی علّت می‌خواهد و ذات خدا علّت نمی‌خواهد؟ چرا یک ذات، «واجب الوجود» است و ذوات دیگر «ممکن الوجود»؟ مگر نه اینکه

همه ذوات، ماهیّتهایی هستند که وجود بر آنها عارض گشته است؟ لیکن بنابر «اصالت وجود»- که قهرمان آن، از نظر اثبات فلسفی و اقامه براهین، صدر المتألّهین شیرازی است- طرز تفکّر عوض می‌شود.

بنابر نظریّه اوّل، تصویر ما درباره اشیاء چنین خواهد بود که ذات آنها چیزی است که به خودی خود غیر «هستی» است و «هستی» را یک موجود دیگر باید به او افاضه نماید. ما آن موجود دیگر را «علّت» می‌نامیم. امّا بنابر اصالت وجود، ذات حقیقی اشیاء همان بهره آنها از هستی است و هستی، ذاتی نیست که یک موجود دیگر بخواهد به آن هستی بدهد. پس اگر لازم باشد که علّت خارجی، چیزی را به اشیاء افاضه نماید آن چیز همان ذات اشیاء است که عین هستی است نه یک امر عارض و علاوه بر ذات اشیاء.

آنگاه مطلب دیگری مطرح می‌شود و آن اینکه آیا هستی از آن جهت که هستی است- یعنی در هر لباس و در هر مظهر و در هر مرتبه باشد- لازم است که از ناحیه یک موجود دیگر افاضه شود، و لازمه این مطلب این است که وجود از آن جهت که وجود است، عین افاضه و عین فیض و عین وابستگی و تعلّق و عین اثر بودن و مؤخّر بودن است و قهرا عین محدودیّت است، یا جهت دیگری در کار است؟

پاسخ این است که حقیقت هستی که در عین دارا بودن مراتب و مظاهر مختلف، یک حقیقت بیش نیست، هرگز ایجاب نمی‌کند احتیاج و افتقار به شیء دیگر را؛ زیرا معنی احتیاج و افتقار در هستی (برخلاف احتیاج و افتقاری که قبلا در ماهیّات فرض می‌شد) این است که هستی عین احتیاج و افتقار باشد و اگر حقیقت هستی

عین احتیاج و افتقار باشد، لازم می‌آید تعلّق و وابستگی داشته باشد به حقیقتی دیگر غیر خود، و حال آنکه برای هستی غیر و ماورایی تصوّر ندارد. غیر هستی، نیستی است و ماهیّت است که آن نیز علی الفرض «اعتباری» است و برادر نیستی. پس حقیقت هستی از آن جهت که حقیقت هستی است، ایجاب می‌کند استقلال و غنا و بی‌نیازی و عدم وابستگی به غیر خود را و هم ایجاب می‌کند اطلاق و رهایی و لا محدودیّت را؛ یعنی ایجاب می‌کند که به هیچ وجه عدم و سلب در او راه نداشته باشد. نیاز و فقر و وابستگی و همچنین محدودیّت و توأم با نیستی بودن، از اعتباری دیگر غیر از صرافت هستی ناشی می‌شود؛ ناشی از تأخّر و معلولیّت است. یعنی هستی از آن جهت که هستی است- قطع نظر از هر اعتبار دیگر- ایجاب می‌کند استغنا و استقلال از علّت را؛ امّا نیازمندی به علّت، و به عبارت دیگر، اینکه هستی در مرحله و مرتبه‌ای نیازمند به علّت باشد، از آن ناشی می‌شود که عین حقیقت هستی نباشد تا از ذات حقّ به صورت یک فیض صدور یابد. لازمه فیض بودن، تأخّر و نیازمندی است بلکه به حقیقت، چیزی جز آن نیست.

از اینجا می‌فهمیم که بنا بر اصالت وجود اگر نظر عقل را به حقیقت هستی بدوزیم، در آنجا بی‌نیازی و استغنا و اوّلیت می‌بینیم، و به عبارت دیگر، حقیقت هستی مساوی است با وجوب ذاتی، و به تعبیری که هگل را پسند آید، وجه معقول حقیقت هستی بی‌نیازی از علّت است. نیاز به علّت از اعتباری علاوه بر حقیقت هستی پیدا می‌شود که همان تأخّر و محدودیّت است، و به تعبیری دیگر، نیاز به علّت عین تأخّر مرتبه هستی از حقیقت هستی است، و به تعبیری متناسب با تعبیر هگل، نیاز به علّت وجه غیر معقول هستی است.

این است معنی اینکه می‌گویند صدّیقین چون به حقیقت وجود می‌نگرند و هستی را قطع نظر از هر قید و اضافه‌ای تحت مطالعه قرار می‌دهند، اوّلین چیزی که کشف می‌کنند ذات واجب الوجود و علّت نخستین است؛ سپس از ذات واجب الوجود به آثار و معلولاتش که هستی محض نیستند و هستیهای محدود و توأم با عدم‌اند، استدلال می‌کنند. و این است معنی اینکه در این منطق هیچ چیزی واسطه اثبات ذات حقّ نیست؛ ذات خدا خود گواه بر وجود خویش است: **«شهد اللّه انّه لا اله الّا هو و الملائکة و اولوا العلم»**[1].

آفتاب آمد دلیل آفتاب   گر دلیلت باید از وی رخ متاب
سایه‌گر از وی نشانی می‌دهد   شمس هر دم نور جانی می‌دهد

از اینجا معلوم می‌شود که چقدر پوچ است سخن کسی که می‌گوید: فرض علّت نخستین مستلزم تناقض است، زیرا مستلزم این است که یک شیء خودش پایه گذار وجود خودش باشد و خودش قبل از خودش وجود داشته باشد، و همچنین سخن کسی که می‌گوید: فرضاً با دلیل اثبات کنیم که همه چیز را علّت نخستین به وجود آورده است، این سؤال باقی است که خود علّت نخستین را چه چیز به وجود آورده است؟ و علّت نخستین یک استثنای بدون دلیل است.

توضیح جهان با دلیل و نه علّت.

هگل معتقد شد که توضیح جهان از راه علّت نخستین، خواه

---

۱. آل عمران/ ۱۸.

این علّت را ذهن بدانیم یا مادّه یا خدا، ناممکن است؛ زیرا خود علّت نخستین توضیح ناپذیر است. پس باید برای توضیح جهان راه دیگری جستجو کرد. وی گفت نخست ببینیم «توضیح» چیست؟

«معمولا هنگامی می‌گوییم که امر بخصوصی برای ما توضیح داده شده که علّت آن کشف شده باشد، و اگر نتوانیم آن علّت را معیّن کنیم می‌گوییم که آن امر بی‌توضیح مانده است ... ولی کائنات را به این شیوه نمی‌توان توضیح داد. اگر چنین فرض شود که کائنات علّتی دارد، آن علّت یا خود معلول علّت پیشینی است و یا نیست. یا زنجیره علّتها تا بی‌نهایت واپس می‌رود و یا در جایی می‌توان علّت العلل یا علّت نخستینی را یافت که معلول هیچ علّت پیشینی نباشد. اگر این زنجیره پایان ناپذیر باشد، یافتن توضیح غایی و نهایی ناممکن است، و اگر علّت نخستینی درکار است، این علّت نخستین، خود امری توضیح ناپذیر است ... توضیح کائنات به یاری چیزی که خود رازی غایی است، بی‌گمان هیچ مشکلی را حل نخواهد کرد».[1]

هگل بعد گفت اصل علیّت نه تنها کائنات را نمی‌تواند توضیح دهد، حتّی از توضیح امور جزئی نیز عاجز است، زیرا توضیح یک چیزی عبارت است از بیان رابطه منطقی آن چیز با چیز دیگر. هر گاه چیزی از چیزی منطقا استنتاج شود، به وسیله آن چیز توضیح داده شده است.

مثلًا آنگاه که می‌دانیم زاویه «الف» مساوی با زاویه «ب» است و زاویه «ب» مساوی با زاویه «ج» است، منطقاً نتیجه

---

۱. استیس: فلسفه هگل، ترجمه دکتر حمید عنایت، ص ۶۸.

می‌گیریم که زاویه «الف» مساوی زاویه «ج» است. ذهن درمی‌یابد که ضرورتا باید چنین باشد و نمی‌تواند چنین نباشد؛ یعنی محال و ممتنع است که چنین نباشد. اینجاست که مساوی بودن زاویه «الف» با زاویه «ج» به یاری دو مقدّمه توضیح داده شده است. آن دو مقدّمه «دلیل» مساوی بودن زاویه «الف» با زاویه «ج» است نه «علّت» آن.

امّا علیّت چیزی را توضیح نمی‌دهد. علّیت تنها یک «قضیّه وجودیّه» را بیان می‌کند نه یک «قضیّه ضروریّه» را، زیرا علیّت از تجربه به دست می‌آید نه از استنتاج عقلی. مثلًا به تجربه دریافته‌ایم که آب در اثر حرارت بخار می‌شود و در اثر سرما منجمد می‌گردد. از این رو می‌گوییم حرارت علّت بخار شدن و سرما علّت منجمد شدن آب است. امّا هرگز ذهن ما حکم نمی‌کند که ضرورتاً و منطقاً باید چنین باشد. فرضاً ما در تجربه عکس آن را دریافته بودیم، یعنی همیشه آب در حرارت منجمد می‌شد و در سرما بخار می‌گشت، از نظر ذهن ما فرقی نمی‌کرد. پس این فرض از نظر ذهن امری ممتنع و محال نیست، به خلاف مساوی نبودن زاویه «الف» با زاویه «ج» در مثال گذشته که فرض امری محال و ممتنع است. علیّت توضیح نمی‌دهد که آنچه معلول است باید معلول باشد و منطقاً باید چنین باشد، و آنچه علّت است منطقاً باید علّت باشد. پس جهان را از طریق «دلیل» باید توضیح داد نه از طریق «علّت». فرق دلیل و علّت این است که علّت، چیزی «منفرد» است؛ یعنی وجود مستقل از معلول خود دارد، برخلاف دلیل که چیزی «منفرد» و وجودی مستقل از مدلول نیست. مثلًا مساوی بودن زاویه «الف» با زاویه «ب» و مساوی بودن زاویه «ب» با زاویه «ج» دلیل مساوی بودن زاویه

«الف» با زاویه «ج» است. ولی این دلیلها در خارج، وجودی مستقل و جدا از مدلول خود ندارند، آنچنانکه علّتها وجودهایی مستقل از معلولات خود می‌باشند.

وحدت ذهن و عین

هگل آنگاه به اصل دیگری می‌پردازد که از آن به اصل «وحدت شناسایی و هستی» و یا اصل «وحدت ذهن و عین» و یا اصل «وحدت عقل و خارج» تعبیر می‌شود. وی کوشش دارد دیوار دوگانگی ذهن و عین را فرو ریزد. از نظر هگل ذهن و عین دو حقیقت از هم مستقل و بیگانه نیستند؛ یعنی مانند دو شیء کاملًا متفاوت نیستند که در برابر یکدیگر قرار گرفته باشند، بلکه هر دو یکی هستند، زیرا دو رویه گوناگون یک حقیقت‌اند. حکمت اعتقاد به این حکم این است که اگر آن را نپذیریم، مسأله اینکه معرفت چگونه ممکن می‌گردد ظاهرا غیر قابل قبول خواهد بود[۱].

هگل بر اساس این دو اصل، یکی اینکه «دلیل» می‌تواند جهان را توضیح دهد نه «علّت» و دیگر اصل «وحدت شناسایی و هستی» (وحدت علم و معلوم)، فلسفه خود را آغاز می‌کند و از نخستین دلیل که به زعم او «هستی» است آغاز می‌کند و از «هستی»، «نیستی» را استنتاج می‌نماید و از آن به «شدن» که مفهوم حرکت است می‌رسد و به این ترتیب دیالکتیک خود را ادامه می‌دهد.

---

۱. همان کتاب، ص ۹۷.

ما در اینجا نمی‌توانیم به نقد فلسفه هگل و ریشه اشتباهات او با معیارهای فلسفی اسلامی که داستانی دلکش و طولانی است بپردازیم. اینجا همین قدر اشاره می‌کنیم که بنابر فلسفه اصالت وجود و با توجّه به برهان خاصّ «صدّیقین»، این جدایی که هگل میان علّت و دلیل و «لم ثبوتی» و «لم اثباتی» فرض کرده، همه نقش بر آب می‌شود. علّت نخستین بنابر این فلسفه، هم «خود سامان» است و بی‌نیاز از علّت و هم «خود پیدا» و بی‌نیاز از دلیل؛ هم علّت همه اشیاء و هم دلیل آنها و توضیح دهنده آنها.

برای حلّ مسأله معرفت (مسأله شناخت) نیز نیازی به اصل «وحدت شناسایی و هستی»، آنچنانکه هگل فرض کرده، نیست. مسأله معرفت و شناخت که از مشکل‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است، راه حلّ دیگری دارد. شرح این دو مطلب را به جای دیگر موکول می‌کنیم.

توضیح دادیم که بنابر اصالت وجود این سؤال که علّت نخستین چرا علّت نخستین شده است، بکلّی بی‌معنی است. اکنون می‌گوییم حتّی بنابر «اصالت ماهیّت» نیز این سؤال باقی نیست، زیرا سؤال وقتی باقی است که الزاماً فرض کنیم ذات واجب الوجود هم مانند سایر ذوات ماهیّتی دارد و وجودی که عارض بر آن ماهیّت شده است. امّا الزامی به چنین فرضی نداریم، بلکه الزام برخلاف آن است؛ یعنی همینکه به حکم امتناع تسلسل ناچاریم وجود علّت نخستین را که واجب الوجود است بپذیریم، به حکم اینکه واجب الوجود نمی‌تواند حقیقتی مرکّب از ماهیّت و وجود باشد، حکم می‌کنیم که او وجود محض و «انّیّت صرف» است و طبعاً سؤال ما منتفی می‌شود.

این استدلال، بنابر «اصالت ماهیّت» نیز استدلال تمامی است. افرادی نظیر بو علی سینا از همین راه رفته‌اند. سؤالی اگر باقی بماند در جای دیگر است و آن اینکه اگر حقیقت ذات واجب، وجود محض است، حقیقت سایر اشیاء چیست؟ آیا حقیقت سایر اشیاء، ماهیّت آنهاست و وجود در آنها امر اعتباری است و در نتیجه جهان هستی دو حقیقتی است، و یا حقیقت در سایر اشیاء نیز همان بهره آنها از وجود است؟

پاسخ صحیح این سؤال به آن است که شقّ دوّم را انتخاب کنیم و این همان اصالة الوجود است.

و البتّه امثال ابن سینا منکر اصالت وجود نبوده‌اند. در زمان آنها هنوز مسأله اصالت ماهیّت و اصالت وجود در میان فلاسفه و غیر فلاسفه طرح نشده بوده است. لهذا این سؤال بر بیان ابن سینا سؤالی است که در آن وقت طرح نشده بوده است، نه اشکالی بر بیان وی. به هر حال، قطع نظر از اصالت وجود نیز ایراد امثال کانت و هگل و سپنسر ایراد درستی نیست. اکنون درباره «ملاک نیاز معلول به علّت» توضیحی می‌دهیم.

ریشه نیازمندی اشیاء به علّت

قانون علّیت و رابطه سببی و مسبّبی اشیاء نسبت به یکدیگر از قطعی‌ترین معارف بشری است. پیوند و ارتباط معلول به علّت، صوری و ظاهری نیست؛ عمیق است و در متن واقعیّت معلول نفوذ دارد. یعنی معلول به تمام واقعیّت خود وابسته و متّکی به علّت است و به طوری است که اگر واقعیّت علّت نبود، محال بود که واقعیّت معلول

تحقّق یابد. علوم بشری بر پایه این قانون بنا شده است. ما در جای خود اثبات کرده‌ایم که گریز از این قانون مساوی است با نفی هرگونه نظامی در هستی و نفی هرگونه قانون علمی و فلسفی و منطقی و ریاضی. در اینجا بیش از این لازم نمی‌دانیم که درباره این اصل بحث کنیم.

فلاسفه اسلامی مسأله‌ای در این زمینه طرح کرده‌اند[۱] که از نظری مقدّم بر اصل علیّت است و آن اینکه ملاک نیازمندی به علّت چیست؟ بنابراین در هر موردی، مثلًا در مورد علّیت «الف» برای «ب»، دو سؤال و دو چرا مطرح است:

یکی اینکه چرا «ب» موجود شده است؟ پاسخ این است که وجود «الف» اقتضا کرده که «ب» موجود گردد و اگر «الف» موجود نمی‌شد، قطعاً «ب» موجود نمی‌شد. پس وجود «الف» خود پاسخ این پرسش است. فرض کنید خانه‌ای در جریان سیل خراب می‌شود. شخصی از ما می‌پرسد چرا این خانه خراب شد؟ پاسخ می‌دهیم چون سیل آمد.

دیگر اینکه چرا «ب» نیازمند به «الف» است و بدون «الف» نمی‌تواند وجود پیدا کند؟ چرا «ب» از «الف» بی‌نیاز نیست؟ بدیهی است که پاسخ این پرسش این نیست که وجود «الف» چنین اقتضا کرده است؛ پاسخ دیگری برای این پرسش باید جستجو کرد.

پاسخ سؤال اوّل را با علم ــ که محصول تجربیّات و

---

۱. این مسأله برای اوّلین بار در فلسفه اسلامی طرح شده و مانند بسیاری از مسائل دیگر نتیجه مناقشات و ناخن زدنهای متکلّمین است. متکلّمین با ناخن زدنهای خود سبب شدند که مسائل خاصّی در فلسفه مطرح شود و از این نظر، حقّ بزرگی بر فلسفه دارند.

آزمایشهای بشر است- می‌توان داد، زیرا کار علم کشف روابط علّی و معلولی اشیاء است[۱]. پس اگر از ما بپرسند علّت «ب» چیست، ما با استمداد از علوم می‌گوییم علّت «ب»، «الف» است.

امّا اینکه چرا «ب» نیازمند به «الف» است؟ چرا مستقل و بی‌نیاز از «الف» و هر علّت دیگر نیست؟ سؤالی است که پاسخ آن از قلمرو علوم خارج است؛ با آزمایش و تجربه و تجزیه و ترکیب و قرع و انبیق و لابراتوار برای این پرسش پاسخی نمی‌توان یافت. اینجاست که پای تجزیه و تحلیلهای فلسفی و محاسبات دقیق عقلی به میان می‌آید. به همان دلیل که مورد سؤال یک پدیده عینی نیست؛ زیرا نیازمندی معلول به علّت در عین اینکه یک حقیقت غیر قابل انکار است، پدیده‌ای جدا از علّت و معلول نیست؛ یعنی در خارج سه پدیده نداریم: یکی علّت و یکی معلول و سوّم نیازمندی معلول به علّت؛ عیناً به همان دلیل، علم- که کارش پدیده شناسی است- از پاسخگویی ناتوان است و فلسفه- که قادر به کشف این روابط و نفوذ در عمق حقایق است- تنها مقام صلاحیّت‌دار پاسخگویی به این گونه پرسشهاست.

از نظر فلسفه مطلب این نیست که چون عملًا دیده نشده که «ب» بدون «الف» وجود پیدا کند، پس «ب» نیازمند «الف» است و همچنین هر معلول دیگر نسبت به علّت خودش. از نظر فلسفه آنچه معلول است، محال است که معلول نباشد و مستقل از علّت

---

۱. البتّه بیان بالا مبنی بر نوعی تسامح است. علم از اثبات رابطه علّی و معلولی یعنی اثبات نیازمندی معلول به علّت نیز ناتوان است. حدّاکثر آنچه در حوزه علوم است اثبات تقارن یا توالی پدیده‌هاست و ما این مطلب را در پاورقیهای جلد دوّم اصول فلسفه کاملا روشن کرده‌ایم.

باشد؛ وابستگی معلول به علّت از واقعیّت معلول غیر قابل تفکیک است بلکه عین واقعیّت معلول است. این است که فلسفه بدون آنکه به معلولیّت خصوص «ب» برای «الف» توجّه کند، یک مسأله را به طور کلّی مطرح می‌کند و آن اینکه ریشه وابستگیهای علّی و معلولی و نیاز معلول به علّت در کجاست؟ آیا اشیاء از آن جهت که «شیء» یا «موجود» می‌باشند نیازمند به علّت‌اند؟ یعنی شیئیّت و موجودیّت، ملاک نیازمندی است؟ پس هر شیئی و هر موجودی از آن جهت که شیء است و موجود است باید وابسته به علّتی باشد، یا صرف شیئیّت و موجودیّت ملاک وابستگی و نیازمندی نیست؟ اگر بنا باشد که صرف شیئیّت و موجودیّت ملاک چیزی باشد، قاعدتاً باید ملاک بی‌نیازی و عدم وابستگی باشد نه ملاک نیازمندی و وابستگی. آنچه مناسب است ملاک نیازمندی و وابستگی باشد، نقص در شیئیّت و موجودیّت است نه نفس شیئیّت و موجودیّت و نه کمال در شیئیّت و موجودیّت.

فلاسفه اسلامی و همچنین متکلّمین که آغاز کننده این بحث بودند، هرگز فرض نکردند که صرف شیئیّت و موجودیّت ملاک نیازمندی و وابستگی باشد- که لازمه‌اش این است موجود از آن جهت که موجود است باید وابسته باشد-، بلکه این مطلب را قطعی دانستند که حیثیّت و جهت دیگری که به جنبه‌های نقص و عدمی اشیاء برمی‌گردد، باید ریشه این نیازمندی و وابستگی باشد. در اینجا مجموعاً سه نظریّه ابراز شد:

الف. نظریّه متکلّمین: متکلّمین ملاک وابستگی و نیازمندی معلولها به علّتها و عدم استقلال آنها را «حدوث» یعنی سابقه نیستی

دانستند و ریشه بی‌نیازی یک شیء از علّت را «قدم» و دائمی بودن وجود دانستند. متکلّمین گفتند اگر موجودی وجودش مسبوق به عدم بوده و نیستی بر هستی‌اش پیشی داشته باشد، و به عبارت دیگر اگر موجودی در یک زمان نبود و در زمان دیگر بعد از آن زمان «بود» شد، چنین موجودی به این دلیل که نبوده و بعد «بود» شده، نیازمند به علّتی است که او را پدید آورد و وجودش یک وجود وابسته به غیر خواهد بود. و امّا اگر موجودی فرض شود که همیشه بوده است، هیچ‌گاه نبوده که نبوده است، چنین موجودی مستقل و بی‌نیاز از علّت است و به هیچ وجه وابسته به غیر خود نخواهد بود. متکلّمین گفتند که اساساً معنی علّیت چیزی برای چیزی- مثلًا علّیت «الف» برای «ب»- این است که «الف»، «ب» را از نیستی به هستی آورده است و این در صورتی متصوّر است که «ب» سابقه نیستی داشته باشد؛ و امّا اگر فرض شود که «ب» همیشه بوده است، هیچ گاه نبوده که نبوده باشد، علّیت «الف» برای آن معنی ندارد.

در حقیقت، متکلّمین آن نقصی که منشأ نیازمندی اشیاء و وابستگی آنها به غیر خودشان می‌شود، نیستی پیشین- یعنی نیستی مقدّم بر هستی از حیث زمان- دانستند و منشأ کمال و بی‌نیازی و استقلال از غیر را «قِدَم» و نداشتن سوء سابقه نیستی دانستند. پس از نظر متکلّمین موجود یا ناقص است و نیازمند است و حادث است و وابسته به غیر است، و یا کامل است و بی‌نیاز است و قدیم است و مستقل از غیر است.

ب. نظریّه قدمای فلاسفه اسلامی مانند بو علی تا دوره صدر المتألّهین: این فلاسفه بر نظریّه متکلّمین که حدوث و عدم پیشین

را ملاک نقص و نیازمندی و وابستگی به غیر دانستند، ایرادهای اساسی وارد کردند که اکنون مجال ذکر آن ایرادها نیست. گفتند درست است که هر حادثی نیازمند به علّت است، امّا ملاک نیازمندی حادث، حدوثش نیست؛ چیز دیگر است. و گفتند «قِدَم» به هیچ وجه ملاک بی‌نیازی و کمال و استقلال نیست. فلاسفه مدّعی شدند که ملاک نقص و کمال و نیازمندی و بی‌نیازی اشیاء را در مرتبه ذات و ماهیّت آنها باید جستجو کرد، نه در سابقه نیستی که «حدوث» نامیده می‌شود و ازلّیت وجود که «قدم» نامیده می‌شود.

اشیاء در مرتبه ذات از نظر هستی دو گونه‌اند یا لا اقل دو گونه فرض می‌شوند: یکی اینکه هستی عین ذات آنها باشد، یعنی ماهیّتی غیر از هستی نداشته باشند و به عبارت دیگر «چیستی» و «هستی» آنها یکی باشد؛ دیگر اینکه ذات شیء چیزی باشد غیر از هستی و غیر از نیستی. نوع اوّل را «واجب الوجود» می‌نامیم و نوع دوّم را «ممکن الوجود». واجب الوجود از آن نظر که عین وجود است و معنی ندارد که شیء از خودش خالی باشد بلکه محال است که خودش که عین هستی است، «هست» نباشد، بی‌نیاز از علّت است، زیرا علّیت عبارت است از اینکه علّت به ذات معلول، هستی ببخشد و وقتی که ذات شیء عین هستی است و از این نظر خلأی ندارد نیازی به علّت ندارد. ولی ممکن الوجود نظر به اینکه نه عین هستی است و نه عین نیستی، و نسبت به هر دو بی‌تفاوت و لا اقتضاست و نسبت به هر دو خلأ دارد، نیازمند به چیز دیگر است که آن خلأ را پر کند و آن علّت است. وجود علّتها آن خلأ را از هستی پر می‌کند و ممکن الوجود بالّذات، واجب الوجود بالغیر می‌گردد و عدم علّت، آن خلأ را از نیستی پر می‌کند و ممکن الوجود بالذّات،

ممتنع الوجود بالغیر می‌گردد.

فلاسفه نام این خلأ را «امکان ذاتی» می‌گذارند و می‌گویند ملاک نیازمندی اشیاء به علّت، امکان ذاتی است، همچنانکه نام آن «ملأ» وجودی را «وجوب ذاتی» می‌نهند.

در حقیقت، از نظر فلاسفه آن نقص ذاتی که موجودات را نیازمند و ناقص و وابسته به غیر می‌کند، همان خلأ ذاتی است و آن کمال ذاتی که منشأ کمال موجودات است و آنها را از وابستگی به غیر بی‌نیاز می‌سازد، «ملأ» ذاتی یعنی عینیّت ذات و وجود است.

از نظر این فلاسفه نظر به اینکه ریشه و ملاک نیازمندی، خلأ ذاتی است نه سابقه نیستی، فرضاً موجودی در عالم وجود داشته باشد که همیشه بوده و هیچ‌گاه نبوده که نبوده است و به هیچ وجه سابقه نیستی ندارد امّا ممکن الوجود است، یعنی ماهیّتش عین هستی نیست و در مرتبه ذات خود خلأ هستی دارد، چنین موجودی معلول و مخلوق و وابسته به غیر است هر چند ازلی و ابدی باشد. به عقیده حکما چنین موجوداتی وجود دارند و آنها را «عقول قاهره» می‌نامند.

ج. نظریّه خاصّ صدر المتألّهین و پیروان مکتبش: صدر المتألّهین قبول کرد که هر حادثی نیازمند به غیر است و هم قبول کرد که هر ممکن الوجودی نیازمند به علّت است؛ ایرادهای فلاسفه را بر متکلّمین وارد دانست و نظر فلاسفه را درباره اینکه هیچ مانعی ندارد که موجودی، قدیم زمانی و دائم الوجود و ازلی و ابدی باشد و در عین حال وجودش وابسته و مخلوق و معلول باشد، پذیرفت، همچنانکه نظر فلاسفه را درباره اینکه ملاک نیازمندیها و وابستگیها را در درون اشیاء باید جستجو کرد نه در عدم پیشین، صحیح دانست، ولی ثابت

کرد همچنانکه «حدوث» نمی‌تواند ملاک نیازمندی باشد، «امکان ذاتی»- و به تعبیر ما «خلأ ذاتی»- نیز نمی‌تواند ملاک نیازمندی و وابستگی باشد، زیرا «امکان ذاتی» از احکام ماهیّت است؛ این ماهیّت است که گفته می‌شود در مرتبه ذات نسبت به هستی و نیستی بی‌تفاوت است و اجوف است و در درون خود پوک و خالی است و غیری باید تا آن را پر کند. امّا نظر به اینکه ماهیّت، اعتباری است نه واقعی، از حریم نیاز و بی‌نیازی و علّیت و معلولیّت و تأثیر و تأثّر و بلکه از حریم موجودیّت و معدومیّت خارج است. «امکان ماهوی» نمی‌تواند ریشه اصلی این نیاز باشد. همه اینها یعنی موجودیّت و معدومیّت و علّیت و معلولیّت و نیاز و بی‌نیازی را به ماهیّت می‌توان نسبت داد امّا بالعرض و المجاز و بالتّبع؛ یعنی به تبع وجودی که ماهیّت از آن انتزاع و اعتبار شده است. پس ریشه اصلی نیاز حقیقی و بی‌نیازی حقیقی را باید در خود وجود جستجو کرد.

صدر المتألّهین همان طور که «اصالت وجود» را اثبات کرد، «تشکیک وجود» یعنی ذی مراتب بودن حقیقت وجود را نیز اثبات کرد. پس همان طور که بی‌نیازی، از حقیقت وجود خارج نیست، نیاز نیز از حقیقت وجود خارج نیست و همان طوری که کمال از حقیقت وجود بیرون نیست بلکه مساوی با وجود است، نقص نیز از حقیقت وجود بیرون نیست. این حقیقت وجود است که کمال و نقص، استغنا و فقر، بی‌نیازی و نیاز، شدّت و ضعف، وجوب و امکان، و لا محدودی و محدودی را در درون خود می‌پذیرد، بلکه عین همه اینهاست. چیزی که هست حقیقت وجود بر صرافت خودش و در مرتبه ذات خودش مساوی است با کمال و استغنا و بی‌نیازی و شدت و وجوب و لا محدودیّت، امّا نقص و فقر و نیاز و امکان و امثال

اینها از تأخّر از مرتبه ذات و از معلولیّت که لازمه‌اش نقص است برمی‌خیزد.

از نظر صدر المتألّهین مسأله خلوّ ذاتی ماهیّت از هستی و نیازمندی به شیء دیگر که آن خلأ را پر کند، بنابر اصالت ماهیّت درست است نه بنابر اصالت وجود. بنابر اصالت وجود نسبت نیازمندی و خلوّ ذاتی به ماهیّت و اینکه چیزی دیگر به نام علّت، پرکننده این خلأ است تنها با نوعی تسامح فلسفی درست است. علّیت و معلولیّت و نیازمندی و بی‌نیازی همه از شؤون آن چیزی است که عین عینیّت و متن واقعیّت است یعنی وجود. ریشه نیازمندی یک هستی به هستی دیگر، قصور ذاتی و محدودیّت ذاتی آن هستی است.

بنابر نظریّه صدر المتألّهین- برخلاف نظریّه متکلّمین و نظریّه جمهور فلاسفه- نیاز و نیازمند و ملاک نیاز، امور جداگانه نیستند. در اینجا نیاز و نیازمند و ملاک نیاز هر سه یک چیز است. برخی از مراتب هستی به حکم قصور ذاتی و به حکم تأخّر ذاتی از منبع اصلی وجود، عین نیاز به مرتبه دیگر از هستی می‌باشند.

صدر المتألّهین آنجا که به طور کلاسیک مسأله «ملاک نیاز به علّت» را طرح می‌کند، از همان روش امثال بو علی پیروی می‌کند، ولی در جاهای دیگر نظر خویش را در این مسأله- که نتیجه قطعی اصولی است که تأسیس کرده و جز این نمی‌توانست باشد- بیان کرده است. و چون آنجا که به طور کلاسیک مسأله را طرح کرده، از روش قدما پیروی کرده است، متأخّران و پیروان مکتبش مانند مرحوم حاجی سبزواری، چنین پنداشته‌اند که صدر المتألّهین در این مسأله نظر جداگانه‌ای ندارد. و ما برای اوّلین بار در پاورقیهای اصول

فلسفه این مطلب را روشن کردیم و مورد استفاده دیگران قرار دادیم.

و به هر حال آنچه در این میان، بنابر همه مکاتب، مسلّم شد این است که ریشه نیازمندی اشیاء به علّت، صرف «شیء» بودن یا «موجود» بودن نیست و اشیاء فقط به دلیل اینکه موجودند، نیازمند به علّت نمی‌باشند. موجودیّت بیش از آنکه دلیل نیاز باشد، دلیل بی‌نیازی است.

از مجموع آنچه که تاکنون گفتیم دو مطلب معلوم شد:

الف. اینکه احیاناً می‌گوییم «هر چیزی و یا هر موجودی علّت می‌خواهد» تعبیر ناصحیحی است، بلکه یک غلط فاحش است. تعبیر صحیح این است که هر ناقصی نیازمند به علّت است، و چنانکه دانستیم مکاتب مختلفی که در این‌باره بحث کرده‌اند، در ارائه نقصی که ملاک نیازمندی به علّت می‌شود اختلاف نظر دارند، ولی قدر مسلّم این است که هر ناقصی نیازمند به علّت است، نه هر چیز اعمّ از آنکه ناقص باشد یا کامل.

ب. تصوّر ما درباره علّت نخستین روشن شد و معلوم شد علّت نخستین که همان ذات قدیم کامل واجب الوجود نامتناهی است، از آن جهت علّت نخستین است که هستی عین ذات اوست، و هستی کامل است نه ناقص، و نامحدود است نه محدود، تا منشأ نیاز به علّت پیدا شود. معنی علّت نخستین این نیست که او خودش علّت خود و پایه‌گذار خود و سامان دهنده خویش است، و هم معنی علّت نخستین این نیست که با سایر موجودات دیگر از نظر نیاز به علّت فرقی ندارد و او به حکم یک استثناء از قانون علّیت خارج شده است.

اینجا ممکن است در ذهن افرادی که تمرینی در این مسائل

ندارند، یک سؤال دیگر طرح شود و آن اینکه درست است که علّت نخستین چون قدیم و کامل و نامحدود و واجب الوجود است بی‌نیاز از هرگونه وابستگی است و سایر اشیاء چون چنین نیستند وابسته و نیازمندند، ولی چرا علّت نخستین، علّت نخستین شد؟ یعنی چرا تنها او در میان موجودات جهان، قدیم و کامل و نامحدود و واجب الوجود شد؟ چرا او حادث و ناقص نشد؟ و چرا یک موجود دیگر از موجودات که اکنون ناقص و نیازمند است، مقام واجب الوجود را حیازت نکرد؟

با تذکّر مطالب گذشته پاسخ این پرسش واضح است. در این پرسش چنین فرض شده که ممکن بود واجب الوجود، واجب الوجود نباشد و علّتی دخالت کرد و آن را واجب الوجود کرد نه ممکن الوجود، و هم ممکن بود که ممکن الوجود، ممکن الوجود نباشد و در اثر دخالت علّتی خاص ممکن الوجود شد. و به تعبیر دیگر، ممکن بود وجود کامل الذّات نامحدود، ناقص و محدود باشد و وجود ناقص محدود، کامل الذّات و نامحدود باشد و عاملی دخالت کرد و آن یکی را کامل الذّات و نامحدود ساخت و دیگری را ناقص الذّات و محدود. آری، این است ریشه این پرسش.

پرسش کننده توجّه ندارد که مرتبه هر موجود عین ذات آن موجود است، همچنانکه مرتبه هر عدد عین ذات آن عدد است. علیهذا اگر موجودی به حکم غنای ذاتی و کمال ذاتی مستغنی از علّت شد، پس هیچ علّتی هیچ گونه دخالتی در او نمی‌تواند داشته باشد و هیچ علّتی او را به وجود نیاورده است و هیچ علّتی هم او را در مرتبه‌ای که هست قرار نداده است. سؤال از اینکه چرا علّت نخستین، علّت نخستین شد- که در فلسفه غرب یک سؤال بلا جواب

تلقّی شده است- سؤالی است بی‌معنی. علّت نخستین، موجودیّتش عین حقیقت و عین ذاتش است و هم علّت نخستین بودنش عین ذاتش است و در هر دو حیثیّت، بی‌نیاز از علّت است.

این پرسش درست مثل این است که بگوییم چرا عدد یک عدد یک شد و عدد دو نشد و چرا عدد دو عدد دو شد و عدد یک نشد و در جای عدد یک ننشست؟ ما در کتاب عدل الهی درباره اینکه مرتبه هر موجودی عین ذات آن موجود است بحث بیشتری کرده‌ایم و در اینجا تکرار نمی‌کنیم.

در پایان این قسمت از بحث، مناسب است سخنی از برتراند راسل فیلسوف معاصر درباره علّت نخستین نقل کنیم و تصوّر فیلسوفانه (!) او را نیز درباره این مسأله غامض به دست آوریم.

راسل کتاب کوچکی دارد به نام چرا مسیحی نیستم؟ در آن کتاب تنها مسیحیّت را انتقاد نمی‌کند، بلکه اساسا اندیشه‌های مذهبی را عموما و اندیشه خدا را خصوصا- که برخی غیر مذهبیها نیز قبول دارند- مورد ایراد و انتقاد قرار می‌دهد. وی در آن کتاب از جمله مطالبی که ایراد می‌گیرد «برهان علّت نخستین» است. برای اینکه بدانیم آقای راسل- این فیلسوف بزرگ غرب که نامش همه جا را گرفته- این مسائل را به چه شکلی در ذهن خود تصویر می‌کرده است، عبارت او را نقل می‌کنیم. می‌گوید:

> «اساس این برهان عبارت از این است که تمام آنچه را ما در این جهان می‌بینیم دارای علّتی است و اگر زنجیر علّتها را دنبال کنیم سرانجام به نخستین علّت می‌رسیم و این نخستین علّت را علّة العلل یا خدا می‌نامیم».

راسل آنگاه این برهان را اینچنین انتقاد می‌کند:

«به هنگام جوانی درباره این مسائل ژرف نمی‌اندیشیدم و برهان علّة العلل را تا مدّتی مدید پذیرفتم، تا اینکه روزی به سنّ هیجده سالگی ضمن خواندن اتوبیوگرافی جان ستوارت میل بدین جمله برخوردم: «پدرم به من می‌گفت که این پرسش: چه کسی مرا آفریده است؟ جواب ندارد، زیرا بلافاصله این سؤال مطرح می‌شود چه کسی خدا را آفرید؟» جمله‌ای بدین سادگی، دروغ برهان علّة العلل را برایم آشکار ساخت و هنوز هم آن را دروغ می‌دانم. اگر هر چیز باید علّتی داشته باشد، پس خدای را نیز علّتی باید. اگر چیزی بدون علّت وجود تواند داشت، این چیز می‌تواند هم خدا باشد و هم جهان پوچی این برهان به همین جهت است.»

سخنان گذشته ما پوچی سخن راسل را روشن می‌کند. سخن در این نیست که آیا هر چیز باید علّت داشته باشد یا استثنائاً یک موجود بدون علّت وجود تواند داشت، و اگر یک چیز بدون علّت می‌تواند وجود داشته باشد چه فرق می‌کند که خدا باشد یا جهان. سخن در این است که هر چیز و هر موجود از آن جهت که چیز است و به نوعی دارای هستی است، نه ملاک نیاز به علّت است و نه ملاک بی‌نیازی، تا گفته شود چه فرقی در این جهت میان چیزهاست. سخن در این است که در میان چیزها و موجودات، چیزی و موجودی هست که وجود صرف و کمال مطلق است و هر کمالی از اوست و به سوی اوست و او چون هستی عین ذاتش است، بی‌نیاز از علّت است، برخلاف چیزهایی که هستی را به صورت عاریت دارند. آنچنان موجودی نه وجود و نه کمالات وجود را فاقد است تا طلب کند و به سوی آن بشتابد، و نه این کمالات را از دست

می‌دهد.

از طرف دیگر، ما در جهانی زندگی می‌کنیم که همه چیز در آن جنبه موقتی دارد؛ همه چیز در جستجوی چیز دیگری است که ندارد؛ همه چیز آنچه را دارد در وقت دیگر از دست می‌دهد. در جهانی زندگی می‌کنیم که همه چیز در آن در معرض فنا و زوال و تغییر و تحوّل است؛ همه علامات فقر و نیاز و عاریتی بودن و عاریتی داشتن در جبین همه اجزایش نمودار است. پس چنین جهانی نمی‌تواند علّت نخستین و واجب الوجود باشد، و این است استدلال ابراهیمی که در قرآن کریم آمده است:

«و کذلک نری ابراهیم ملکوت السّموات و الارض و لیکون من الموقنین. فلمّا جنّ علیه اللّیل رأی کوکبا قال هذا ربّی فلمّا افل قال لا احبّ الآفلین. فلمّا رأی القمر بازغا قال هذا ربّی فلمّا افل قال لئن لم یهدنی ربّی لأکوننّ من القوم الضّالّین. فلمّا رأی الشّمس بازغة قال هذا ربّی هذا اکبر فلمّا افلت قال یا قوم انّی بریء ممّا تشرکون. انّی وجّهت وجهی للّذی فطر السّموات و الارض حنیفا و ما انا من المشرکین.» [۱]

خلاصه استدلال این است که به سائقه فطرت و به حکم بدیهی عقل، خود را مربوب و دست پرورده و مقهور می‌بیند و در جستجوی پروردگار و قاهر خود قرار می‌گیرد. ستاره و ماه و خورشید به

---

۱. انعام/ ۷۵- ۷۹.

ترتیب نظرش را جلب می‌کند، امّا با اندک ملاحظه، آثار مربوبیّت و مقهوریّت و دست پروردگی را در آنها - که درخشنده‌ترین موجودات‌اند و مردم عصر و زمان ابراهیم آنها را مدیر و مدبّر جهان می‌دانستند - و در سایر موجودات جهان طبیعت مشاهده می‌کند؛ سودا را یکجا می‌کند و روی دل را به سوی قدرت قاهره‌ای می‌آورد که «ربّ» مطلق و قاهر مطلق است و نشانه‌ای از مربوبیّت و مقهوریّت و حدوث و فنا و فقر و ناداری در او نیست. از این فقر و فناها و حدوث و زوالها و مربوبیّتها و مقهوریّتها به وجود آن قاهریّت و کمال پی می‌برد.

توحید و تکامل

از جمله مسائلی که به نظر من تأثیر زیادی در گرایشهای مادّی داشته است، توهّم تضاد میان اصل «خلقت و آفرینش» از یک طرف و اصل «ترانسفورمیسم» یعنی اصل تکامل خصوصاً تکامل جانداران از طرف دیگر است. و به عبارت دیگر، توهّم اینکه «آفرینش» مساوی است با «آنی و دفعیّ الوجود» بودن اشیاء، و «تکامل» مساوی با «خالق نداشتن اشیاء» است.

آنچنانکه از تاریخ برمی‌آید در مغرب زمین بخصوص این اندیشه وجود داشته است که لازمه اینکه جهان به وسیله خداوند به وجود آمده باشد این است که همه اشیاء، ثابت و یکنواخت بوده باشند و تغییری در کائنات، خصوصاً در اصول کائنات یعنی «انواع»، رخ ندهد. پس تکامل خصوصاً تکامل ذاتی - یعنی تکاملی که مستلزم این باشد که ماهیّت یک شیء تغییر کند و نوعیّت

آن عوض شود- غیر ممکن است. از طرف دیگر، مـی‌بینـیم کـه هـر اندازه علوم سیر تکاملی انجام می‌دهند و توسعه می‌یابند، مســأله اینکـه اشیاء و بالاخص جانداران یک قوس صعودی تکاملی را طی می‌کننـد، بیشتر ثابت و مبرهن می‌گردد. نتیجه ایـن دو مقدّمـه ایـن اسـت کـه علوم- بـالاخص علـوم زیسـتی- در جهـت ضـدّ خـدا شناسـی گـام برمی‌دارند.

چنانکه مـی‌دانـیم نظریّـات لامـارک و داروین، خصوصـاً شخص اخیر، غوغایی در اروپا به پا کرد. داروین بـا اینکـه شخصـاً مردی معتقد به خدا و مذهب بود و می‌گوینـد در لحظـات احتضـار، کتاب مقـدّس را بـه سـینه چسـبانیده بـود و خـود وی مکـرّر در نوشته‌هایش ایمان خود را به خداوند اعلام می‌کنـد، نظریّـاتش صـد در صد ضدّ خدا معرّفی شد.

ممکن است گفته شود ترانسفورمیسم به طور کلّـی (خصوصـاً داروینیسم با توجّه به فرضیّه وی در این باره که اصل انسان از میمـون است اگر چه بعد مردود گشت) از آن جهت ضدّ خدا شناخته شد کـه برخلاف مندرجات کتب مقدّس مذهبی بود؛ زیرا کتب مذهبی عمومـاً خلقت انسان را از یک انسان اوّلی به نام «آدم» می‌دانند که ظاهر ایـن است که او مستقیماً از خاک آفریده شده اسـت. علیهـذا بحـقّ و بجـا بوده که داروین و داروینیستها، بلکه همه طرفداران تکامل، ضـدّ خـدا شناخته شوند، زیرا به هیچ وجه نمی‌تـوان میـان اعتقـاد بـه مـذهب و اعتقاد به اصل تکامل آشتی داد. چاره‌ای نیست از اینکه از ایندو یکـی اختیار و دیگری رها شود.

جواب این است کـه اوّلًـا آنچـه علـوم در ایـن زمینـه بیـان داشته‌اند فرضیّه‌هایی است که دائماً تغییر کـرده و اصـلاح شـده و یـا

باطل شناخته شده و فرضیّه‌ای دیگر جانشین آن شده است. با اینچنین فرضیّه‌هایی نمی‌توان مطلبی را که در یک کتاب آسمانی آمده است، اگر به صورت صریح و غیرقابل توجیهی بیان شده باشد، مردود شناخت و آن را دلیل بر بی‌اساسی اصل مذهب شمرد و بی‌اساسی مذهب را دلیل بر نبودن خدا گرفت.

ثانیاً علوم در این جهت سیر کرده است که تغییرات اساسی که در جانداران پیدا شده، خصوصاً مراحلی که نوعیّت تغییر یافته و ماهیّت عوض شده است، به صورت جهش یعنی سریع و ناگهانی بوده است. دیگر مسأله تغییرات بسیار بطیء و نامحسوس و کند و متراکم مطرح نیست. وقتی که علم ممکن دانست که طفل یکشبه ره صد ساله برود، چه دلیلی در کار است که چهل شبه ره صدها میلیون ساله را نرود؟ آنچه در کتب مذهبی آمده است فرضاً صراحت داشته باشد که «آدم اوّل» مستقیما از خاک آفریده شده است، به شکلی بیان شده که نشان می‌دهد ملازم با نوعی فعل و انفعال در طبیعت بوده است. در آثار مذهبی آمده است که طینت آدم چهل صباح سرشته شد. چه می‌دانیم؟ شاید همه مراحلی را که به طور طبیعی اوّلین سلول حیاتی باید در طول میلیاردها سال طی کند تا منتهی به حیوانی از نوع انسان بشود، سرشت و طینت «آدم اوّل» به اقتضای شرایط فوق العاده‌ای که دست قدرت الهی فراهم کرده بوده است، در مدّت چهل روز طی کرده باشد؛ همچنانکه نطفه انسان در رحم در مدّت نه ماه تمام مراحلی را که می‌گویند اجداد حیوانی انسان در طول میلیاردها سال طی کرده‌اند، طی می‌کند.

ثالثاً فرض می‌کنیم آنچه در علوم در این زمینه آمده است بیش از حدّ فرضیّه است و از نظر علوم قطعی است، و هم فرض

می کنیم که ممکن نیست شرایط طبیعی به صورتی فراهم شود که مادّه مراحلی را که در شرایط دیگر کند و بطیء طی می کند در آن شرایط سریع و تند طی کند و از نظر علم قطعی است که انسان اجداد حیوانی داشته است. آیا ظواهر مذهبی غیر قابل توجیه است؟ ما اگر مخصوصاً قرآن کریم را ملاک قرار دهیم می‌بینیم قرآن داستان آدم را به صورت به اصطلاح سمبولیک طرح کرده است. منظورم این نیست که «آدم» که در قرآن آمده نام شخص نیست، چون «سمبل» نوع انسان است- ابداً- قطعاً «آدم اوّل» یک فرد و یک شخص است و وجود عینی داشته است؛ منظورم این است که قرآن داستان آدم را از نظر سکونت در بهشت، اغوای شیطان، طمع، حسد، رانده شدن از بهشت، توبه و ... به صورت سمبولیک طرح کرده است. نتیجه‌ای که قرآن از این داستان می گیرد، از نظر خلقت حیرت انگیز آدم نیست و در باب خداشناسی از این داستان هیچ گونه نتیجه گیری نمی کند، بلکه قرآن تنها از نظر مقام معنوی انسان و از نظر یک سلسله مسائل اخلاقی، داستان آدم را طرح می کند. برای یک نفر معتقد به خدا و قرآن کاملًا ممکن است که ایمان خود را به خدا و قرآن حفظ کند و در عین حال داستان کیفیّت خلقت آدم را به نحوی توجیه کند. امروز ما افرادی با ایمان و معتقد به خدا و رسول و قرآن را سراغ داریم که داستان خلقت آدم را در قرآن به نحوی تفسیر و توجیه می کنند که با علوم امروزی منطبق است. احدی ادّعا نکرده است که آن نظریّه‌ها برخلاف ایمان به قرآن است. ما خودمان وقتی آن نظریّه‌ها را در کتابهای مربوط به این موضوع مطالعه می کنیم در آنها نکات قابل توجّه و تأمّل زیادی می‌بینیم، هر چند صد در صد قانع نشده‌ایم.

به هر حال، این گونه مطالب را بهانه انکار قرآن و مذهب قرار

دادن تا چه رسد بهانه انکار خدا قرار دادن، بسیار دور از انصاف علمی است.

رابعاً فرضاً قبول کردیم که ظواهر آیات مذهبی غیر قابل توجیه است و از نظر علمی هم تسلسل انسان از حیوان، قطعی است؛ حدّاکثر این است که انسان ایمان خود را به کتب مذهبی از دست بدهد، چرا ایمان خود را به خدا از دست بدهد؟ اوّلًا شاید مذاهبی در جهان پیدا شوند که درباره خلقت انسان، به صراحت تورات، اصل انسان را مستقیماً از خاک ندانند. ثانیاً چه ملازمه‌ای هست میان قبول نداشتن یک یا چند یا همه مذاهب و میان قبول نداشتن خدا؟ همواره در جهان افرادی بوده و هستند که به خداوند ایمان و اعتقاد دارند ولی به هیچ مذهبی پای بند نیستند.

از مجموع آنچه گفتیم معلوم شد فرض تضاد میان مندرجات کتب مذهبی و اصل تکامل، عذری برای گرایش به مادّیگری محسوب نمی‌شود؛ مطلب چیز دیگری است. حقیقت آن است که مادّیین اروپا خیال می‌کرده‌اند که فرضیّه تکامل عقلًا و منطقاً با مسأله خدا سازگار نیست - اعمّ از آنکه با مذهب سازگار باشد یا نباشد - بدین جهت اظهار می‌داشتند که با قبول اصل تکامل، مسأله خدا منتفی است.

اکنون ما وارد این بحث می‌شویم. می‌خواهیم ببینیم آیا عقلًا و منطقاً میان این دو مسأله ضدّیت است یا عقلًا و منطقاً ضدّیتی نیست و نارسایی مفاهیم فلسفی اروپا توهّم ضدّیت را به وجود آورده است؟ و به هر حال، باید ببینیم مادّیین که ضدّیت فرض می‌کرده‌اند از چه راه بوده است؟

سخن اینها را به دو گونه می‌توان تقریر کرد: یکی به این نحو

که با پیدایش نظریّه تکامل، مهمترین دلیل الهیّون از دستشان گرفته می‌شود. عمده دلیل الهیّون بر وجود صانع علیم حکیم، نظام متقن موجودات است. این نظام متقن بالخصوص در جانداران یعنی گیاهان و حیوانات نمودار است. اگر خلقت گیاه و حیوان دفعی می‌بود، استدلال از راه نظام متقن موجودات صحیح بود؛ زیرا عقلًا قابل قبول نبود که موجودی بدون یک نظارت مدبّرانه آناً و دفعتاً موجود گردد، در حالی که به یک سلسله تشکیلات مجهّز است که نشان می‌دهد این تشکّل و نظم و ارگانیزم به خاطر هدفهای پیش بینی شده و در نظر گرفته شده به وجود آمده است. ولی اگر خلقت موجودات، تدریجی و در طول زمان یعنی امتداد صدها میلیون سال صورت گرفته باشد، به این ترتیب که کم کم با توالی قرون و تراکم نسلها وضع ساختمان موجودات به شکل حاضر درآمده باشد، مانعی نیست که این تشکیلات دقیق به هیچ وجه پیش بینی نشده باشد؛ یعنی قوّه مدبّری بر آن نظارت نداشته، بلکه تنها تصادفات و انطباق قهری با محیط، منشأ این نظامات و تشکیلات بوده باشد.

پس با قبول و ثبوت نظریّه ترانسفورمیسم عمده دلیل الهیّون از دست آنها گرفته شد و همین کافی است که کفّه مادّیین بچربد و گروهی به آن طرف متمایل گردند.

ولی این توجیه فی حدّ ذاته صحیح نیست. اگر این سخن بر یک مکتب الهی جانداری عرضه بشود، فوراً پاسخ می‌دهد که اوّلًا دلیل «اتقان صنع» را به عنوان تنها دلیل بر وجود خدا محسوب داشتن غلط است و به عنوان عمده دلیل ذکر کردن مبالغه است؛ ثانیاً نظام خلقت منحصر به ساختمان اعضای حیوانات نیست تا گفته شود تکامل تدریجی جانداران برای توجیه وجود تصادفی آنها کافی

است؛ ثالثاً آنچه مهمّ است و جواب اصلی این ایراد است، این است که پیدایش تدریجی و تغییرات تصادفی ساختمان اندامهای گیاهان و حیوانات به هیچ وجه برای توجیه تشکیلات و نظامات دقیق اندامهای آنها کافی نیست.

تغییرات تصادفی آنگاه می‌تواند کافی شمرده شود که فرض کنیم در اثر یک تصادف و یک فعّالیت بی‌هدف و یا یک فعّالیت برای هدف دیگر غیر از خاصیّتی که اکنون پیدا شده، تغییری در اندام جاندار پیدا شود؛ مثلًا پرده‌ای لای انگشتان مرغابی پیدا شود و این تغییر تصادفی، به حال شناوری مرغ مفید باشد و بعد در اثر وراثت به نسلهای بعد منتقل شود و بماند. و حال آنکه اوّلًا از نظر علم وراثت، انتقال صفات اکتسابی و فردی و شخصی، خصوصاً صفات اکتسابی، سخت مورد تردید بلکه مورد انکار است، و ثانیاً همه اعضا و جوارح و اندامها از قبیل پرده لای انگشت مرغابی نیست. غالباً هر کدام از اعضا جزء یک جهاز بسیار مفصّل و پیچیده‌ای است نظیر جهاز هاضمه، جهاز تنفّس، جهاز باصره، جهاز سامعه و غیره. هر یک از این جهازها یک دستگاه منظّم و به هم‌پیوسته است که تا همه اجزای آن به وجود نیایند، کار و خاصیّت منظور، مترتّب نمی‌شود. مثلًا پرده‌های چشم چنان نیست که فرض شود هر کدام کار جدایی برای بدن انجام می‌دهد و هر کدام در طول میلیونها سال تدریجاً به وجود آمده است، بلکه چشم با همه پرده‌ها و رطوبتها و اعصاب و عضلات که از لحاظ کثرت و تنوّع و انتظام و تشکّل، حیرت انگیز است، مجموعاً یک کار را انجام می‌دهد. قابل قبول نیست که تغییرات تصادفی، ولو در طول میلیاردها سال، تدریجاً جهاز باصره یا جهاز سامعه را به وجود آورده باشد. اصل تکامل، بیش از پیش،

دخالت قوّه‌ای مدبّر و هادی و راهنما را در وجود موجودات زنده نشان می‌دهد و ارائه دهنده اصل غائیّت است.

داروین شخصاً درباره اصل انطباق با محیط آنچنان اظهار نظر کرد که به او گفته شد تو درباره این اصل مانند اصلی ماوراء الطّبیعی سخن می‌گویی. حقیقت هم همین است که نیروی تطبیق با محیط در جاندارها که نیرویی بسیار مرموز و حیرت انگیز است، نیرویی است ماوراء الطّبیعی؛ یعنی در تسخیر یک نوع هدایت و شعور به هدف است و به هیچ وجه نیرویی کور و بی‌هدف نیست.

دلالت اصل تکامل بر وجود متصرّفی غیبی درکار جهان از هیچ اصلی کمتر نیست. علّت اینکه شخص داروین و همچنین بسیاری از زیست شناسان بعد از او موحّد و الهی هستند همین است که اصول و نوامیس طبیعی از قبیل اصل کوشش برای بقا، اصل وراثت، اصل انتخاب اصلح، اصل انطباق با محیط را (اگر صرفا به یک عکس العمل عادی کورکورانه طبیعی در مقابل محیط تفسیر شود) به هیچ وجه برای توجیه خلقت موجودات زنده اعمّ از گیاه و حیوان کافی ندانسته‌اند. البتّه نمی‌گویم لازم ندانسته‌اند و بار دیگر به نظریّه دفعی الوجود بودن جانداران بازگشت کرده‌اند، بلکه می‌گویم کافی ندانسته‌اند.

حقیقت این است که علّت اینکه نظریّه تکامل بر ضدّ استدلال معروف الهیّون از راه اتقان صنع بر وجود خدا تلقّی شد، همانا ضعف دستگاههای فلسفی و حکمت الهی بود. آنها به جای اینکه از پیدایش نظریّه تکامل به نفع مکتب الهیّون استفاده کنند، آن را چیزی بر ضدّ مکتب الهی تلقّی کردند، زیرا چنین فرض کردند که تنها با دفعی الوجود بودن جهان است که جهان نیازمند به علّت و

پدید آورنده است، و اگر جهان یا نوعی از انواع، تدریجی الوجود باشد، علل و عوامل تدریجی طبیعت برای توجیه آنها کافی است. این گونه فرضیّات نشانه‌های ضعف دستگاههای فلسفی غرب است.

علاوه بر این جهت که در غرب فرض بر این بود که نظریّه تکامل، برهان نظم و اتقان صنع را تضعیف می کند یک چیز دیگر نیز سبب شد که مکتب تکامل، ضدّ مکتب الهی تلقّی شود و به این وسیله بازار مادّیگری را رونق دادند. آن این بود که فرض شد اگر خدایی درکار باشد می‌بایست اشیاء طبق طرح قبلی به وجود آمده باشند؛ یعنی وجود اشیاء قبلا در علم الهی پیش بینی شده باشد و سپس با اراده و مشیّت قاهره الهی خلق شده باشند.

طرح قبلی و پیش‌بینی قبلی ملازم است با اینکه به هیچ وجه «تصادف» دخالت نداشته باشد، زیرا تصادف بر ضدّ پیش بینی است. امر تصادفی یعنی امری غیر مترقّب و غیر منتظر و غیر قابل پیش بینی. امّا ما می‌دانیم که تصادف نقش فوق العاده مهمّ و مؤثّری در خلقت کائنات بازی کرده است. فرضاً تصادف را برای خلقت اوّلی اشیاء کافی ندانیم، بالاخره وجودش را و نقش مؤثّرش را در جریان خلقت نمی‌توانیم انکار کنیم. مثلًا خود زمین که گهواره جانداران است قطعه‌ای بوده که بر اثر تصادف، مثلًا نزدیک شدن خورشید به یک کره بزرگ و واقع شدن آن تحت تأثیر جاذبه آن کره بزرگ، به وجود آمده است. اگر طرح قبلی و به اصطلاح اگر تقدیر ازلی درکار بود، تصادف هیچ نقشی نداشت. نتیجه اینکه اگر خدایی درکار باشد، اشیاء طبق طرح قبلی به وجود می‌آیند و قبلًا در علم ازلی الهی پیش بینی می‌شوند؛ اگر اشیاء در علم ازلی الهی پیش بینی شده بودند تصادفی درکار نبود؛ و چون تصادف نقش مؤثّری در خلقت

داشته است، پس خلقت اشیاء مقرون به پیش بینی نبوده و چون مقرون به پیش بینی نبوده پس خدایی نیست.

بعلاوه اگر اشیاء با اراده و مشیّت ازلی به وجود آمده باشند، لازم است آناً و دفعتاً به وجود آیند، زیرا اراده خداوند مطلق و بلامانع و غیر مشروط است. لازمه اراده مطلق و بلامانع و غیر مشروط این است که هر چیزی را که بخواهد، بدون یک لحظه فاصله به وجود آید. لهذا در کتب مذهبی آمده است: «امر الهی چنان است که چون چیزی را بخواهد و بگوید باش، بلافاصله آن چیز وجود می‌یابد». پس اگر جهان و موجودات جهان به وسیله اراده و مشیّت الهی به وجود آمده باشند، لازم می‌آید که جهان به هر شکل و هر وضعی که در نهایت امر باید موجود گردد، از همان اوّل موجود گردد.

نتیجه این دو بیان- که یکی مربوط به علم ازلی بود و دیگری مربوط به مشیّت ازلی-اینکه اگر خدایی در جهان باشد، هم علم ازلی هست و هم مشیّت ازلی، و مقتضای علم ازلی و همچنین مقتضای مشیّت و اراده ازلی این است که اشیاء دفعتاً به وجود آمده باشند.

پاسخ این است که نه نتیجه علم ازلی، دفعی الوجود بودن اشیاء است و نه نتیجه اراده و مشیّت ازلی، و نه حتّی الهیّون جهان و یا کتب مذهبی این مسأله را اینچنین طرح کرده‌اند. در کتب مذهبی آمده است که خداوند آسمانها را در شش روز آفرید. مراد از این روزها هر چه باشد، خواه مراد شش دوره است و یا مراد شش روز ربوبی است که هر روزش برابر است با هزار سال و یا مراد شش روز معمولی یعنی معادل ۱۴۴ ساعت است، به هر حال از این جمله «تدریج» فهمیده می‌شود. هیچ‌گاه الهیّون این مسأله را طرح نکرده‌اند

که علم ازلی و یا مشیّت مطلقه ازلی ایجاب می‌کرده که آسمانها در یک لحظه و یک آن آفریده شود. پس چگونه است که در کتب مذهبی آمده است که تدریجاً و در طول یک زمان معیّن آفریده شده است؟ و نیز قرآن کریم با کمال صراحت خلقت تدریجی جنین را در رحم مطرح می‌کند و آن را به عنوان دلیلی بر معرفت خدا یاد می‌نماید. احدی تاکنون نگفته است لازمه علم ازلی و مشیّت ازلی - که چون به چیزی تعلّق بگیرد و بگوید باش، موجود می‌شود - این است که جنین در یک لحظه متکوّن گردد.

این از نظر کتب مذهبی. امّا از نظر فلسفی اینکه گفته شد لازمه علم ازلی این است که تصادف به هیچ وجه نقش مؤثّری نداشته باشد، توضیحی را ایجاب می‌کند.

از نظر فلاسفه، صدفه و اتّفاق، و به تعبیری دیگر تصادف، به هیچ وجه وجود ندارد و آنچه بشر آن را به نام تصادف می‌نامد، واقعاً از نوع تصادف نیست؛ با سایر علل و معلولات و مقدّمات و نتایج، کوچکترین تفاوتی از لحاظ ماهیّت ندارد.

کلمه تصادف در دو مورد استعمال می‌شود:

یکی در مورد پیدایش حادثه‌ای بدون علّت فاعلی. یعنی اینکه فرض کنیم پدیده‌ای که نبود و پدید شد، خودبخود و بدون تأثیر هیچ عاملی پدید شد. این نوع از تصادفات از طرف همه مکتبها، اعمّ از الهی و مادّی، مردود است. مادّیین نیز در خلقت عالم چنین فرضی را نمی‌پذیرند. این نوع از تصادف از محلّ بحث فعلی ما نیز خارج است. کسانی که مدّعی هستند که تغییرات اندام حیوانها تصادفی بوده است، منظورشان این نوع از تصادف نیست.

مورد دیگر استعمال این کلمه این است که فرض شود

نتیجه‌ای از مقدّمه‌ای پیدا شود که مقدّمه او نیست و از مقدّمه‌ای نتیجه‌ای پیدا شود که آن نتیجه، نتیجه این مقدّمه نیست، بلکه نتیجه طبیعی مقدّمات دیگر است که وجود نیافته است. مثلًا اگر شما از تهران سوار اتومبیل شوید و راه تهران- قم را پیش بگیرید و بعد از دو سه ساعت به قم برسید، هرگز نمی‌گویید با اتومبیل در این راه، راه افتادم و تصادفاً به قم رسیدم، زیرا لازمه طبیعی این نوع سیر و حرکت، رسیدن به قم است. ولی اگر دوستی قدیمی داشته باشید که سالهاست او را ندیده‌اید و در وقتی که به قم می‌روید ابدا در فکر او و در جستجوی او نیستید، همینکه در بین راه تهران و قم به علی‌آباد رسیدید برای رفع خستگی پیاده شدید و در کنار یک میز، یک صندلی خالی یافتید و رفتید که بنشینید ناگهان رفیق خودتان را دیدید که بیست سال بود ندیده بودید و معلوم شد در شیراز بوده و می‌آمده به تهران و او هم برای رفع خستگی آمده لحظه‌ای بنشیند و با شما برابر شده است، در اینجا هر دو نفر می‌گویید در بین راه قم و تهران تصادفاً به هم رسیدیم. اینکه هر دو نفر این ملاقات را تصادف تلقّی می‌کنید، از این جهت است که لازمه طبیعت کلّی حرکت از قم به تهران و از تهران به قم چنین برخوردی نیست. اگر لازمه‌اش این بود، باید هر وقت و هر زمان و در هر شرایطی که شما از تهران به قم حرکت کنید، چنین برخوردی دست دهد و حال آنکه چنین نیست؛ تنها این سفر که سفری خاص بوده و در زمانی خاص صورت گرفته است و مقرون به شرایط خاصّی بوده است، این نتیجه را به بار آورده است و به همین جهت این ملاقات نه برای شما و نه برای دوست شما و نه برای هر فردی دیگر مانند شما قابل پیش بینی نبوده است و اگر شما یا دوستتان می‌خواستید طرحی برای سفرتان تهیّه کنید، هرگز

نمی‌توانستید برخورد دو نفری خود را در علی آباد در طرح بگنجانید، ولی چیزهایی که از لوازم طبیعی حرکت بین قم و تهران است قابل پیش بینی و قابل گنجانیدن در یک طرح قبلی بود.

امّا اگر نظر خود را از طبیعت کلّی حرکت از تهران به قم، به سوی همان حرکت خاصّی که در زمان خاص و شرایط خاص انجام داده‌اید، معطوف کنید و آن را در حالی که محفوف و مقرون به یک سلسله شرایط و اوضاع است و مقارن یک سلسله حوادث دیگر است در نظر بگیرید، می‌بینید که برخورد شما با رفیقتان در آن نقطه معیّن و در آن لحظه معیّن به هیچ وجه تصادفی نبوده، بلکه کاملًا ضروری و طبیعی و نتیجه قهری حرکت شما به قم بوده است و برای کسی که بر مجموع اوضاع و احوال شما دو نفر آگاه بوده کاملا قابل پیش بینی نیز بوده است.

این برخورد از نظر کسی تصادفی است که طبیعت کلّی حرکت از تهران به قم را می‌بیند. البتّه طبیعت کلّی و عمومی این حرکت یک سلسله لوازم محدود دارد. آنچه از محدوده آن لوازم خارج باشد، از نظر طبیعت کلّی این حرکت امری تصادفی است. امّا آنچه وجود دارد تنها طبیعت عام نیست؛ آنچه وجود دارد آن طبیعت است بعلاوه یک سلسله شرایط و ضمائم، و با در نظر گرفتن آن شرایط و ضمائم است که تصادف از میان برمی‌خیزد.

در اینجا مثال دیگری ذکر می‌کنیم تا روشن شود چگونه تصادف و اتّفاق یک امر نسبی است؛ یعنی از نظر کسی که از اسباب و علل بی‌خبر است تصادف است، امّا از نظر عالم به اسباب و علل، تصادف و اتّفاقی درکار نیست.

فرض کنید دو نفر را که هر دو عضو یک اداره‌اند و از یک

مرکز فرمان می‌گیرند. یکی از این دو نفر که آقای «الف» است، مأمور خراسان و دیگری که آقای «ب» است، مأمور اصفهان است. از مرکز دستور می‌رسد به آقای «الف» که فلان روز برای فلان کار به فلان نقطه آسیب دیده برود و پس از چندی دستور به آقای «ب» می‌رسد که در همان روز برای انجام یک مأموریّت دیگر به همان نقطه برود. بدیهی است که آقای «الف» و آقای «ب» یکدیگر را در همان محل ملاقات می‌کنند و این ملاقات برای هر دو نفر آنها جنبه تصادفی دارد. هر دو نفر می‌گویند در فلان روز در فلان نقطه تصادفا یکدیگر را ملاقات کردیم. هر کدام از اینها که طبیعت کار خود را در نظر می‌گیرد، می‌بیند لازمه هیچ یک از اینها آن برخورد و ملاقات نبوده است و می‌بیند از نظر هیچ یک از آنها این ملاقات قابل پیش بینی نبوده است؛ امّا از نظر مرکز که هر دو مأموریّت به ظاهر جدا و بی‌ارتباط را او اداره می‌کرده است و به فرمان او صورت گرفته است، به هیچ وجه تصادف نیست. از نظر مرکز که از یک طرف، خطّ سیر از اصفهان را تا آن نقطه، و از طرف دیگر، خطّ سیر مشهد را تا آن نقطه به وجود آورده است و هر دو را طوری تنظیم کرده که در روز معیّن هر دو نفر به آن نقطه برسند، ملاقات و برخورد هر دو نفر بسیار طبیعی و قهری است. او نمی‌تواند بگوید این دو نفر را من فرستادم و تصادفاً در یک نقطه به هم رسیدند. پس تصادف و اتّفاق امری نسبی است؛ یعنی نسبت به کسی که بی‌اطّلاع از جریانهاست تصادف است، امّا نسبت به کسی که آگاه بر متن جریانات است و به همه اوضاع و شرایط احاطه دارد- و در واقع نسبت به متن واقع- به هیچ وجه تصادف و اتّفاقی درکار نیست. این است که می‌گویند: «یقول الاتّفاق جاهل السّبب» یعنی آنچه اتّفاق و تصادف نامیده

می‌شود نسبت به جاهل به اسباب و علل اتّفاق و تصادف است نه نسبت به عالم و محیط بر جریانات.

از اینجا معلوم می‌شود که برای ذات باری تعالی و در حقیقت باید بگوییم از نظر متن واقع و نفس الامر، تصادف و اتّفاقی درکار نیست. پس اینکه گفته می‌شود «اگر قائل به خدا باشیم باید قبول کنیم که حوادث جهان طبق طرح قبلی و قابل پیش بینی بوده و تصادف و اتّفاق درکار نبوده و نقشی نداشته است و حال آنکه علوم برای تصادف و اتّفاق نقش مؤثّر و مهمّی قائل‌اند» سخنی بیهوده است.

این تصادف نسبت به ما که جاهل به مجموع علل و اسبابیم، تصادف است نه نسبت به خداوند که خالق و آفریننده کلّ است و محیط بر همه اسباب و اوضاع و احوال و علل و شرایط است.

امّا مسأله اراده ازلی و مشیّت ازلی. این ایراد از ایراد اوّل سست‌تر است. عجبا! تصوّر شده است که لازمه مشیّت مطلقه ازلیّه این است که وجود همه مخلوقات، دفعی و آنی باشد. چه اشتباه بزرگی! لازمه مشیّت و اراده مطلقه این است که هر چیزی همچنانکه او می‌خواهد و به شکلی که او می‌خواهد، بدون هیچ مانع و رادعی به وجود آید و هیچ فصلی میان اراده او و شیء اراده شده وجود نداشته باشد، نه اینکه هر چیزی که اراده می‌کند دفعتاً به وجود آید، یعنی دفعی الوجود باشد.

توضیح اینکه ما - که اراده و مشیّتمان ناقص و محدود است - اگر چیزی را اراده کنیم باید متوسّل به چیزهایی غیر از اراده خود بشویم و تا آن اسباب و وسایل را تحصیل نکنیم، از اراده ما کاری ساخته نیست؛ همچنین یک سلسله از موانع را باید رفع کنیم و با وجود

آن موانع نیز از اراده ما کاری ساخته نیست. امّا اراده خداوند چون محیط بر همه چیز است و همه چیز به اراده اوست، اسباب و وسایط و موانع نیز مولود اراده و مشیّت اوست. پس در مرتبه‌ای که اراده او حاکم است هیچ چیزی در برابر او به عنوان شرط یا سبب یا مانع وجود ندارد؛ همه شروط و اسباب و موانع و زوال موانع، مادون و محکوم اراده او یعنی تابع اراده اوست. پس آنچه او اراده می‌کند بدون هیچ وقفه‌ای همان طور است که او اراده کرده است. اگر وجود چیزی موقوف به یک سلسله شرایط است، از نظر آن چیز صحیح است که بگوییم مشروط به شرایطی است، امّا از نظر اراده الهی صحیح نیست گفته شود که مشروط به شرایطی است؛ یعنی اجرای اراده الهی مشروط به چیزی نیست، بلکه اراده الهی آن را با همان شرط اراده کرده است و آن هم بدون وقفه‌ای به همان نحو که اراده شده به وجود آمده است.

پس معنی اینکه اراده الهی، مطلق است این است که او هر چه بخواهد به همان نحو که می‌خواهد- بدون اینکه اجرای اراده‌اش متوقّف بر امری ماورای خودش باشد- انجام می‌گیرد. پس اگر او وجود چیزی را به شکل دفعی بخواهد، آن چیز به صورت آنی و دفعی به وجود می‌آید و اگر وجود چیزی را به صورت تدریجی بخواهد، آن چیز به صورت تدریجی به وجود می‌آید؛ بستگی دارد که نحوه وجود آن چیز چه نحوه وجود باشد و ذات احدیّت وجود آن چیز را به چه شکلی اراده کرده باشد.

اگر اراده و مشیّت و حکمت الهی تعلّق گرفته است که جانداران تدریجاً و در طول میلیاردها سال متسلسل گردند، طبعا موجودات به همان نحو وجود می‌یابند. پس غلط است که بگوییم لازمه مشیّت مطلقه الهی این است که همه چیز دفعی الوجود باشد.

خیر، لازمه مشیّت مطلقه الهی این است که همه چیز به همان نحو که او اراده کرده است، خواه به صورت دفعی و خواه به صورت تدریجی، بدون توقّف به امری ماورای اراده پروردگار وجود پیدا کند.

بعلاوه حکما ثابت کرده‌اند که امور تدریجی الوجود نحوه وجودشان منحصر به تدریجی است؛ نوعی دیگر از وجود، یعنی وجود ثابت و دفعی، بر آنها محال است. پس قابلیّت قابل نیز اقتضا می‌کند تدریج را. صدر المتألّهین نوعی حرکت در عالم اثبات کرده است که آن را «حرکت جوهریّه» می‌نامند. بنابر اصل حرکت جوهریّه هیچ امر ثابتی در طبیعت وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ همه چیز در طبیعت تدریجی الوجود است و جز این نمی‌تواند باشد. این فیلسوف که در عین حال یک عارف الهی است، هرگز در مخیّله‌اش خطور نمی‌کرد که روزی مردمی در جهان پیدا شوند و لازمه علم ازلی الهی و یا مشیّت ازلی الهی را دفعی الوجود بودن همه اشیاء بپندارند.

ما در چند سال پیش مقاله‌ای تحت عنوان «توحید و تکامل» در نشریّه ماهانه مکتب تشیّع نوشتیم[1] و راههای اشتباه فیلسوفان مغرب زمین را در تضادّ توحید با اصل تکامل روشن کردیم.

ازلیّت مادّه

باز از جمله نمونه‌های نارسایی فلسفه غربی این است که خیال کرده‌اند نظریّه ازلیّت مادّه با اعتقاد به خدا منافی است و حال

۱. این مقاله همراه یک سلسله مقالات دیگر به خواست خدا در مجموعه مقالات فلسفی منتشر می‌شود.

آنکه هیچ ملازمه‌ای میان این نظریّه و انکار خداوند نیست، بلکه حکمای الهی معتقدند لازمه اعتقاد به خداوند، اعتقاد به ازلیّت و دوام فیّاضیّت او و دوام خالقیّت اوست که مستلزم ازلیّت خلق است.

یکی از دانشمندان روسی در مقاله‌ای که به فارسی در یکی از مجلّه‌ها در چند سال پیش ترجمه شده بود، نوشته بود که ابوعلی سینا در میان ماتریالیسم و ایده‌آلیسم در نوسان بوده است.

چرا این دانشمند درباره ابن سینا اینچنین اظهار نظر می‌کند و حال اینکه یکی از مشخصّات «ابن سینا» این است که در آراء و عقاید خودش به یک روش رفته است و تذبذب و تناقض در گفته‌هایش یافت نمی‌شود. شاید حافظه نیرومند و فوق العاده‌اش که هیچ گاه افکارش را فراموش نمی‌کرد، یکی از علل این ویژگی است.

این دانشمند روسی چون دیده است ابن سینا از طرفی قائل به ازلیّت مادّه است و برای زمان ابتدا قائل نبوده است، فکر کرده پس او ماتریالیست است. و از طرف دیگر دیده است که از خدا و آفرینش و علّت نخستین دم می‌زند، با خود فکر کرده که بو علی به اصطلاح ایده آلیست است؛ پس بو علی در میان دو قطب ماتریالیسم و ایده‌آلیسم در نوسان بوده و عقیده ثابتی در این زمینه نداشته است!

آن دانشمند روسی از این جهت درباره بو علی اینچنین اندیشیده که نظریّه ازلیّت مادّه را با مخلوق بودن آن و مخلوق بودن همه جهان منافی دانسته است، و حال آنکه در منطق ابن سینا که مسأله «مناط نیازمندی به علّت» را بررسی کرده است و مناط نیازمندی به علّت را «امکان ذاتی» تشخیص داده نه حدوث، هیچ گونه تناقضی میان ایندو وجود ندارد. قبلا مسأله «مناط نیازمندی به علّت» را که از مهمترین مسائل فلسفی است و تنها در فلسفه اسلامی آن مسأله طرح

شده است، طرح کردیم و روشن کردیم که لازمه معلولیّت و مخلوقیّت، «حدوث زمانی» نیست. مانعی نیست که یک موجود، وجود ازلی و ابدی داشته باشد و در عین حال وجودش «از غیر» باشد. درباره این مسأله باز هم سخن خواهیم گفت.

خدا یا آزادی؟

مسأله معروفی هست در فلسفه و کلام و اخلاق به نام جبر و اختیار. بحث در این است که آیا انسان در کارهای خود مجبور است و آزادی برای انتخاب ندارد، و یا حرّ و آزاد و مختار است؟ مسأله دیگری در الهیّات هست به نام قضا و قدر. قضا و قدر یعنی حکم قطعی الهی در جریانات کارهای عالم و حدود و اندازه‌های آنها.

در مسأله قضا و قدر بحث در این است که آیا قضا و قدر الهی عامّ است و شامل همه اشیاء و جریانات است یا نه؟ و اگر عامّ است، تکلیف آزادی و اختیار انسان چه می‌شود؟ آیا ممکن است که هم قضا و قدر الهی عامّ و کلّی باشد و هم انسان نقش آزاد و مختار داشته باشد؟

جواب این است: بلی. ما خود در رساله‌ای که در همین موضوع نوشته‌ایم و با نام انسان و سرنوشت چاپ شده است. در این‌باره بحث کرده‌ایم و ثابت کرده‌ایم که هیچ گونه منافات میان قضای عامّ الهی از یک طرف و اختیار و آزادی انسان از طرف دیگر نیست. و البتّه آنچه ما در آنجا گفته‌ایم چیزی نیست که اوّلین مرتبه ما گفته باشیم؛ آنچه گفته‌ایم اقتباس از قرآن کریم است و قبل از ما دیگران اقتباس کرده‌اند، مخصوصاً حکمای اسلامی مستوفی در این باب

بحث کرده‌اند. امّا امروز که به جهان‌اروپا می‌نگریم مـی‌بینـیم افـرادی مانند ژان پل سارتر در شش و پنج ایـن مسـأله گرفتارنـد و چـون در فلسفه خود به مسأله انتخاب و اختیار و آزادی تکیه کرده‌انـد، خـدا را نمی‌خواهند قبول کنند. ژان پل سارتر می‌گوید: چون به آزادی ایمـان و اعتقاد دارم نمی‌توانم به خدا ایمان و اعتقاد داشـته باشـم، زیـرا اگـر خدا را بپذیرم ناچارم قضا و قدر را بپذیرم و اگر قضا و قدر را بپـذیرم آزادی فرد را نمی‌توانم بپذیرم و چون نمی‌خـواهم آزادی را نپـذیرم و به آزادی علاقه و ایمان دارم پس به خدا ایمان ندارم.

از نظر اسلام، اعتقاد و ایمان به خدا مسـاوی اسـت بـا اینکـه انسان آزاد و مختار باشد. آزادی به معنای واقعی، گوهر انسـان اسـت. قرآن کریم خدا را بسـیار بـزرگ و اراده و مشـیّتش را عـامّ معرفـی می‌کند، ولی از آزادی نیز سخت دفاع می‌کند:

هل اتی علی الانسان حین من الدّهر لم یکن شیئا مذکورا. انّا خلقنا الانسـان مـن نطفـۀ امشـاج نبتلیـه فجعلنـاه سـمیعا بصیرا. انّا هدیناه السّبیل امّا شاکرا و امّا کفورا[1].

آیا بر انسان روزگاری گذشت که چیـزی نبـود کـه از آن یـاد شود؟ ما او را از نطفه مخلوطی کـه دارای خلطهـا بـود آفریـدیم؛ خلطهایی که موجب استعدادهای گونه‌گون بود و او را در معـرض آزمایش قرار می‌دهیم. پس ما او را بینا و شنوا قـرار دادیـم و راه به او نشان دادیم، و او خود مختار است که شـکرگزار باشـد یـا کافر نعمت.

---

۱. دهر/ ۱- ۳.

یعنی او آزاد است؛ می‌خواهد راه صحیح را انتخاب کند و می‌خواهد راه کفران نعمت را انتخاب کند.

باز قرآن می‌فرماید:

من کان یرید العاجلة عجّلنا له فیها ما نشاء لمن نرید ثمّ جعلنا له جهنّم یصلیها مذموما مدحورا. و من اراد الآخرة و سعی لها سعیها و هو مؤمن فاولئک کان سعیهم مشکورا. کلّا نمدّ هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربّک و ما کان عطاء ربّک محظورا[1].

هر که به نعمتهای زودگذر بسنده کند، از آن نعمتها هر چه خواهیم به هر کس که خواهیم زود دهیم و سپس جهنّم را برای او قرار دهیم که در آن داخل شود نکوهیده و دور از رحمت. و هر کس که خانه عاقبت خواهد و برای آن به مقدار لازم و شایسته کوشش کند و مؤمن باشد، پس اینان کوششان قدردانی خواهد شد. همه را- آن گروه و این گروه را- از بخشش پروردگارت مدد کنیم، و عطای پروردگارت منع شدنی نیست.

آری، این است منطق قرآن. قرآن هیچ منافاتی میان قضای عامّ الهی و حرّیت و اختیار انسان نمی‌بیند. از نظر برهانی و فلسفی نیز در جای خود ثابت شده است که میان ایندو منافاتی نیست. امّا این فیلسوفان قرن بیستم خیال کرده‌اند که تنها اگر خدا را نپذیرند آزادند؛ آن هم بدین معنی که در این صورت می‌توانند رابطه اراده خود

---

۱. اسراء/ ۱۸- ۲۰.

را با گذشته و حاضر، یعنی با تاریخ و محیط، قطع کنند و با چنین اراده قطع شده از تاریخ و محیط، آینده را انتخاب کنند و بسازند، و حال آنکه مسأله جبر و اختیار به قبول و نفی خدا مربوط نیست. با قبول خدا می‌توان برای اراده انسان نقش فعّال و آزاد قائل شد، همچنانکه با نفی خدا نیز طبق قانون علیّت عامّه می‌توان به فرضیّه آزادی انسان ایراد گرفت؛ یعنی ریشه جبر و یا توهّم جبر، اعتقاد به نظام قطعی علّت و معلول است که هم الهی به آن معترف است و هم مادّی. اگر منافاتی میان نظام قطعی علّت و معلول و میان آزادی و اختیار انسان نیست- همچنان که واقعا هم نیست- اعتقاد به خدا سبب نمی‌شود منکر آزادی بشویم. تفصیل بیشتر این مسأله را از کتاب انسان و سرنوشت بخواهید. در اینجا چند نمونه دیگر از لغزشهای فلسفی غرب را در الهیّات ذکر می‌کنیم.

تصادف، خدا، علیّت؟

برای آنکه بیشتر با طرز تفکّر غربی، اعمّ از الهی یا مادّی، درباره خدا آگاه شویم خوب است این بحث را نیز طرح کنیم:

گروهی اثبات خدا را در گرو خدشه وارد کردن بر قانون علیّت و بر اصل ضرورت علّی و معلولی پنداشته‌اند؛ یعنی در گرو همان چیزی که اساسی‌ترین پایه اثبات وجود خداوند است؛ نه تنها اساسی‌ترین پایه اثبات وجود خداوند، بلکه اساس قبول هر نظریّه علمی و فلسفی است.

برتراند راسل در کتاب جهان‌بینی علمی فصلی باز کرده تحت عنوان «علم و دین». مسائلی در این فصل عنوان کرده که به زعم او

محلّ برخورد علم و دین است. یکی از آنها همین مسأله است و او آن را تحت عنوان «اختیار» ذکر کرده است. علّت اینکه تحت این عنوان ذکر کرده این است که در تصوّر غربی، اختیار و آزادی که در مورد انسان به کار برده می‌شود عبارت است از رهایی از قانون علیّت و ضرورت علّی و معلولی. پس اگر قانون علّیت و قانون موجبیّت (قانون ضرورت علّی و معلولی) را در طبیعت انکار کنیم، در حقیقت به نوعی اختیار در مورد طبیعت قائل شده‌ایم. از این رو «راسل» این بحث را در زیر تیتر «اختیار» طرح کرده است.

به عقیده ما طرح این مسأله زیر این تیتر به نوبه خود نشانه دیگری است از اینکه تفکّر غربی در این گونه مسائل در چه سطحی است. به هر حال، راسل می‌گوید:

«تا این اواخر، اگر چه حکمت کاتولیکی اصل اختیار را می‌پذیرفت، با این حال میلی هم به قبول قوانین طبیعی در جهان هستی نشان می‌داد و این اصل فقط در مورد قبول معجزات استثناء می‌پذیرفت و اندکی تعدیل می‌یافت.

... یکی از مراحل رشد قابل توجّهی که اخیرا در شیوه عمل پژوهشگران مذهبی حاصل شده تلاشی است برای نجات اختیار به دستیاری جهلی که نسبت به طرز سلوک اتمها دارند ... هنوز با هیچ درجه اطمینانی نمی‌توان اعلام کرد که اصولًا قانونی که از جمیع جهات شامل حرکات اتمها باشد، وجود دارد یا حرکات این گونه اتمها تا اندازه‌ای تصادفی است ... در یک اتم حالات مختلفی روی می‌دهد که با یکدیگر توالی مستمر ندارند و با فواصل کوچکی از یکدیگر جدا می‌شوند. یک اتم می‌تواند یکمرتبه از حالتی به حالت دیگر جهش کند و از این گونه جهشها برای اتم فراوان اتّفاق می‌افتد.

درحال حاضر قانونی وجود ندارد تا معلوم کند که در فلان موقعیّت خاص، کدام جهش روی خواهد داد و از این لحاظ گفته می‌شود که اتم تحت هیچ نظم و قاعده‌ای قرار نمی‌گیرد، امّا دارای خاصیّتی است که از نظر مشابهت شاید بتوان به اختیار تعبیر کرد. ادینگتون[۱] در کتاب ماهیّت جهان فیزیکی با همین امکان، صحنه بزرگی آراسته است».

راسل آنگاه به تاریخچه «اصل عدم موجبیّت» پرداخته و اضافه می‌کند:

«من در شگفتم از اینکه ادینگتون برای تأیید اختیار به این اصل متوسّل شده باشد، زیرا اصل مزبور به هیچ وجه نشان نمی‌دهد که در سیر طبیعت، اختیار وجود دارد».

آنگاه درباره این مطلب بحث می‌کند که آنچه از مکانیک کوانتومی نتیجه می‌شود، نفی علّیت نیست؛ نفی اصل موجبیّت (و اصل ضرورت ترتّب معلول بر علّت) است. می‌گوید:

«پس در اصل عدم موجبیّت، چیزی که نشان دهد یک واقعه فیزیکی بدون علّت واقع می‌شود، وجود ندارد ... حال برمی‌گردیم به اتم و اختیاری که در آن پنداشته می‌شود. نخست باید دانست که هنوز معلوم نیست حرکت اتم کاملًا سرسری باشد. ادّعای قاطعیّت در تأیید و یا ردّ این نظریّه به یک اندازه غیر علمی و اشتباه آمیز است، زیرا علم در همین اواخر به کشف این نکته نائل آمده است که اتم در حوزه عمل قوانین فیزیکی قدیم نیست و برخی فیزیک دانان با بی‌پروایی از همین مقدّمه نتیجه گرفته‌اند که اتم اصلا در حوزه عمل «قانون» نیست ...

---

۱. آرتور استانلی ادینگتون فیزیک‌دان معروف قرن بیستم.

آدمی تا چه اندازه باید بی‌پروا باشد که روبنای حکمتی را بر مبنای جهلی بنا کند که فقط برای لحظه‌ای قابل دوام باشد ... بعلاوه ایرادهای علمی محضی نیز علیه ایمان به اختیار، وجود دارد. بررسیهایی که تاکنون در مورد رفتار حیوانات یا موجودات انسانی به عمل آمده روشن کرده است که در اینجا نیز مانند زمینه‌های دیگر می‌توان به قوانین علمی (علّی ظ) دست یافت و این همان است که در تجربیّات «پاولوف» آزمودیم. صحیح است که ما نمی‌توانیم اعمال آدمی را با هیچ درجه از کلیّت پیش بینی کنیم، لکن این موضوع تا حدّی مربوط به پیچیدگی مکانیسم آدمی است و هرگز بیانگر بی‌قانونی محض- که باطل بودنش در همه موارد تجربی به ثبت رسیده است- نیست و کسانی که مایل‌اند جهان فیزیکی از وجود قانون بر کنار باشد، به نظر من نتیجه این میل خود را در نمی‌یابند. همه استنباط ما از جریان طبیعت بر اصل علّیت استوار است و اگر طبیعت تحت لگام قانون نباشد، مجموع چنین استنباطی نقش بر آب خواهد بود. در آن صورت، دیگر نخواهیم توانست از چیزی که همه جوانب آن را شخصاً نیازموده‌ایم، آگاهی داشته باشیم، و حتّی اگر جدّی‌تر صحبت کنیم، آگاهی ما منحصر به تجربه خود ما خواهد بود، آن هم فقط در همان لحظه آگاهی؛ چون حافظه نیز بکلّی مشمول قوانین علّیت است. در این صورت، اگر ما ناتوان از این باشیم که از وجود دیگران و حتّی از گذشته خود استنباط موجّهی داشته باشیم، استنباط ما درباره خدا یا هر چیز دیگری که حکمای الهی آرزوی آن را دارند، بسی ناچیزتر خواهد بود ...

در واقع، هیچ دلیل قانع کننده‌ای بر این فرض وجود ندارد که حرکات اتمها تابع قانون نباشند، زیرا فقط در همین اواخر

روشهای تجربی توانسته‌اند آگاهیهایی از حرکات اتمهای مجرّد را به دست بیاورند و هیچ بعید نیست قوانین حاکم بر این حرکات هنوز کشف نشده باشند.»[۱]

ما نظر راسل را دایر بر اینکه هیچ دلیل قانع کننده‌ای بر بی‌قانون بودن حرکات اتمها ارائه نشده تأیید می‌کنیم و بلکه مدّعی هستیم محال است چنین دلیلی وجود داشته باشد یا در آینده پیدا شود. و همچنین نظر وی را درباره اینکه اگر قانون علیّت درکار نباشد و جهان بی‌قانون باشد، همه استنباطهای ما درباره جهان و درباره خدا و درباره هر چیز دیگر نقش بر آب خواهد بود، کاملًا صحیح می‌دانیم.

آنچه راسل در پاسخ مدّعیان بی‌قانون بودن جهان (لا اقل در درون ذرّات اتمی) اظهار داشته است، همان است که حکمای الهی اسلامی در پاسخ اشاعره که می‌خواستند منکر ضرورت علّی و معلولی بشوند اظهار داشته‌اند. ما در پاورقیهای اصول فلسفه و روش رئالیسم و در کتاب انسان و سرنوشت نظر خود را درباره این اصل بیان کرده‌ایم. ولی در اینجا نمی‌توانیم از اظهار تعجّب درباره دو مطلب خودداری کنیم:

یکی اینکه گروهی به اصطلاح الهی خواسته‌اند از راه نفی علّیت، و به قول خودشان از راه اختیار، و از راه نفی ضرورت علّی و معلولی و انکار سنخیّت علّت و معلول (علّت معیّن، معلول معیّن به وجود می‌آورد) وجود خداوند را اثبات کنند. هر کس که اندک آشنایی با الهیّات اسلامی داشته باشد می‌داند که قبول اصل علّیت، اصل ضرورت علّی و معلولی و اصل سنخیّت علّت و معلول جزء

---

۱. راسل: جهان‌بینی علمی، ترجمه حسن منصور، ص ۸۲- ۸۸.

الفبای الهیّات است.

دیگر اینکه آقای راسل پنداشته که با انکار اصل علّیت، تنها ضربه‌ای که بر پیکر علوم وارد می‌شود این است که نمی‌توانیم نتیجه تجربه‌های علمی خود را تعمیم دهیم، زیرا تعمیم مورد تجربه نشده متکّی بر این اصل است که «علل یکسان در موارد یکسان به طور یکسان عمل می‌کنند». غافل از اینکه با انکار اصل علّیت حتّی در مورد چیزی که همه جوانب آن را آزموده‌ایم نیز نمی‌توانیم در همان حدودی که آزموده‌ایم اطّلاعی به دست آوریم، زیرا اطّلاع حسّی و تجربی ما از خارج نیز تابع قانون علیّت است. اگر قانون علیّت در کار نباشد چیزی عاید ما نمی‌شود.

آقای راسل مکرّر در کتاب جهان‌بینی خود این نظر را تأیید می‌کند که فیزیک جدید به سوی بی‌قانون بودن جهان پیش می‌رود. امّا مطلب اساسی این است که قانون علیّت، قانون فیزیکی نیست، قانون فلسفی است؛ لذا فیزیک نه می‌تواند آن را اثبات کند و نه نفی. ولی آقای راسل به قانون فلسفی مستقل از دست آوردهای علوم اعتقاد ندارد و ناچار در این گردابها برای همیشه باید متحیّر بماند.

ما در پاورقیهای اصول فلسفه و روش رئالیسم- مقاله «پیدایش کثرت در ادراکات»- درباره منشأ پیدایش مفهوم علّیت و کیفیّت انتقال ذهن به این مفهوم و تصدیق به واقعیّت آن، بحث کرده‌ایم و خواننده را به آن کتاب ارجاع می‌دهیم.

مفهوم آفرینش

از جمله سردرگمیهای غربی از ناحیه فلسفی، که به مسأله

علّیت مربوط می‌شود، تحلیل و بررسی آفرینش است. آفرینش یا خلقت یعنی چه؟ آیا آفرینش به معنی این است که آفریننده معدومی را موجود می‌کند یا به معنی این است که موجودی را موجود می‌کند؟! هیچ کدام از اینها مفهوم معقولی ندارد و شقّ سوّمی هم فرض نمی‌شود.

به عبارت دیگر، آنچه به وسیله یک نیرو آفریده می‌شود، یا موجود است یا معدوم. اگر موجود است، آفرینش او از قبیل تحصیل حاصل است، زیرا موجود را ایجاد کردن به معنی این است که چیزی را که یک شیء دارد می‌خواهیم به او بدهیم، مثل اینکه مثلًا خطّ راست را راست کنیم؛ و اگر معدوم است، آفرینش او از نوع تحقّق بخشیدن به تناقض است، زیرا معدوم را موجود کردن یعنی عدم را تبدیل به وجود کردن و تبدّل عدم به وجود یعنی اینکه عدم، وجود و نیستی، هستی بشود و این تناقض است. پس آفرینش، یا تبدیل وجود به وجود است و یا تبدیل عدم به وجود؛ اوّلی تحصیل حاصل است و دوّمی تناقض، و هر دو محال است.

این است شبهه معروفی که در این زمینه هست. در میان علمای اسلامی، آن که بهتر از همه این شبهه را پرورش داده امام فخر الدّین رازی است.

حکمای اسلامی حساب مستقلّی برای این مسأله باز کرده‌اند که به «مسأله جعل» معروف است و تحلیلی عالی و دقیق در مفهوم علّیت، آفرینش و امثال اینها به عمل آورده‌اند و این شبهه را ریشه‌کن کرده‌اند. اوّلًا نشان داده‌اند که اگر این استدلال صحیح باشد، به طور کلّی علیّت را یکجا باید کنار گذاشت، اعمّ از علّیت طبیعی یعنی تحریک و تبدیل چیزی به چیز دیگر، و یا علّیت الهی

یعنی ایجاد و آفرینش. ثانیاً محقّق ساخته‌اند که دو نوع علّیت و دو نوع «جعل» متصوّر است: یکی جعل بسیط و دیگر جعل مرکّب. همه آن توهّمات از اینجا پیدا شده که همه جعلها و علیّتها را از نوع جعل و علّیت مرکّب پنداشته‌اند. ما در اینجا در صدد تحقیق آن مسأله که دامنه وسیعی دارد نیستیم و اگر وارد بشویم و همه جوانب مسأله را طرح کنیم، مطلب به درازا خواهد کشید. در اینجا تنها در صدد نشان دادن علل گرایش به مادّیگری از نظر نارساییهای فلسفی در غرب هستیم و ناچار آن اندازه این مطلب را طرح می‌کنیم که ریشه‌ای از این گرایشها را ارائه دهیم. یکی از آن ریشه‌ها حل نشدن مفهوم آفرینش، و به عبارت دیگر، تحلیل دقیق نشدن مفهوم علّیت است که در فلسفه اسلامی در مبحث معروف «جعل» به عمل آمده است.

در اینجا به این مناسبت مجدّداً عباراتی از راسل به عنوان یک فیلسوف مادّی غرب نقل می‌کنیم. برتراند راسل در کتاب سابق الذّکر در فصل نام برده شده بحثی را تحت عنوان «خدای آفریدگار» طرح کرده است. در آنجا نظریّه معروف فیزیک جدید را مطرح کرده است مبنی بر اینکه جهان رو به تحلیل و کاهش می‌رود؛ پس دلیل بر این است که جهان پایان دارد و این به نوبه خود دلیل بر این است که جهان نقطه آغازی از نظر زمان دارد، زیرا آنچه آغاز ندارد پایان ندارد و آنچه پایان دارد حتماً آغاز دارد، ولی ممکن است چیزی آغاز داشته باشد و پایان ناپذیر هم باشد. از اینجا نتیجه گرفته شده که پس جهان به وسیله یک نیرو آفریده شده است، پس نظریّه مادّیون باطل است.

راسل در مقام بیان این مطلب که نظریّه جدید تأییدی بر

نظریّه الهیّون نیست، می گوید:

«یکی از جدّی‌ترین مشکلاتی که در عصر حاضر با علم روبرو است، از این حقیقت ناشی می‌شود که جهان ظاهراً رو به تحلیل می‌رود. به عنوان نمونه می‌توان از عناصر رادیو اکتیویته نام برد. این گونه عناصر به طور مداوم به عناصر ساده‌تری تجزیه می‌شوند و هنوز فعل و انفعالی که در جهت عکس آن برای از نو به وجود آوردن عنصر مرکّب صورت بگیرد، شناخته نشده است. البتّه این نکته مهمترین و مشکلترین جنبه تحلیل رفتن جهان نیست، زیرا اگر چه ما فعل و انفعال دیگری در طبیعت سراغ نداریم که جریان عکس این فعل و انفعال را نشان دهد، با این حال، می‌توانیم وجود چنان فعل و انفعالاتی را تصوّر بکنیم و ممکن نیز هست که در نقطه دیگری از جهان همچو عملی صورت بگیرد. ولی هنگامی که به قانون دوّم ترمودینامیک می‌رسیم، با مشکل اساسی‌تری روبرو می‌شویم. در حالت کلّی، قانون دوّم ترمودینامیک می گوید که اگر اشیاء جهان به حال خود گذاشته شوند، به بی‌نظمی می گرایند و هیچ وقت سامان نخستین خود را باز نمی‌یابند. از اینجا چنین به نظر می‌رسد که روزی همه جهان وضع کاملا مرتّبی داشته و هر چیز آن در محلّ مناسب خود بوده، از آن وقت تا کنون بی‌نظمی هر چه بیشتر شده تا جایی که امروز هیچ عملی مگر یک تکان بسیار قوی نمی‌تواند نظم نخستین را باز گرداند».[1]

راسل پس از توضیحاتی در این زمینه چنین به سخن خود ادامه می‌دهد:

«... هر اندازه که در زمان هستی عالم به عقب سفر کنیم، پس

---

۱. همان کتاب، ص ۹۲ و ۹۳.

از سالهای محدودی[1]، می‌رسیم به مرحله‌ای که- در صورت صحّت قانون دوّم ترمودینامیک- پیش از آن جهانی وجود نداشته است و این عبارت از همان حالت اوّلیه است که توزیع انرژی نابرابرترین وضع ممکن را دارا بوده است.»[2]

آنگاه به نقل سخن ادینگتون و تردید و تحیّر او در اینکه در نهایت امر چه نظریّه‌ای را باید انتخاب کرد، می‌پردازد. ادینگتون می‌گوید:

«مشکل وجود یک گذشته نامتناهی، مشکل هولناکی است. این قابل فهم نیست که ما وارثان زمان مقدّماتی نامحدودی باشیم و این مسأله نیز که لحظه‌ای وجود داشته که پیش از آن، لحظه دیگری نبوده است، خود کمتر از آن نامفهوم نیست.»[3]

خود راسل در نهایت امر اینچنین اظهار نظر می‌کند:

«... یا باید قانون دوّم ترمودینامیک در هر زمان و مکان صدق نکند و یا اینکه ما باید در محدود انگاشتن جهان هستی از لحاظ مکانی اشتباه کرده باشیم. امّا تا روزی که این گونه استدلالات رواج دارند، من ترجیح می‌دهم به طور موقّت بپذیریم که جهان در زمانی متناهی ولی نامعلوم آغاز یافته است. آیا از اینجا می‌توانیم استنباط کنیم که جهان به دست آفریننده‌ای خلق شده است؟ در صورت توسّل به قوانین ناشی از روش استنباط موجّه علمی، پاسخ مطمئنّاً منفی است. دلیلی وجود ندارد که جهان دفعتاً ایجاد نشده باشد، جز اینکه این امر به نظر عجیب

۱. در اینجا راسل به طنز در پرانتز می‌گوید به هر حال از ۴۰۰۴ سال بیشتر است.
۲. همان کتاب، ص ۹۴.
۳. همان کتاب، ص ۹۴.

می‌نماید. امّا در طبیعت، هیچ قانونی وجود ندارد دال بر اینکه چیزهایی که به نظر ما عجیب باشند نباید روی بدهند.
استنباط ما از خالق مترادف است با استنباط یک «علّت»، و استنباطهای علّی در حوزه علم فقط زمانی مجاز هستند که از قوانین علّی آغاز شده باشند. خلقت از عدم چیزی است که به تجربه ممتنع است. از این رو تصوّر اینکه جهان به دست خالقی آفریده شده به هیچ وجه منطقی‌تر از این فرض نیست که جهان بدون علّت ایجاد شده باشد، چه این هر دو، قوانین علّی‌ای را که ما قادر به مشاهده‌شان هستیم با یک قوّه نقض می‌کند.»[1]

آنچه نقل شد شامل دو بخش است:

یکی مربوط به فیزیک جدید است و اظهار نظر درباره آن در صلاحیّت علم الهی نیست. از نظر علم الهی، خلقت و آفرینش نمی‌تواند محدود باشد و از نظر زمانی نقطه آغازی داشته باشد، کما اینکه نمی‌تواند در یک حدّ معیّن متوقّف گردد. فیض الهی، چه از نظر آغاز و چه از نظر انجام، لاینقطع و نامتناهی است. جهان کنونی به شکلی که فیزیک تصوّر می‌کند، می‌تواند یک حلقه از حلقات فیض الهی باشد که به یکدیگر متّصل و مرتبطاند، امّا نمی‌تواند حلقه منحصر به فرد باشد. از نظر علم الهی معنی اینکه جهان در زمانی متناهی آغاز یافته است، این است که این قطعه از خلقت نقطه آغازی دارد نه اینکه خلقت و آفرینش در زمانی متناهی آغاز یافته است.

بخش دوّم مربوط است به اظهار نظرهای فیلسوفانه این

۱. همان کتاب، ص ۹۶ و ۹۷.

فیلسوف قرن بیستم. هدف اصلی ما از نقل کلمات بالا این بخش است. ایشان در حال حاضر که فیزیک جدید، نظریّه تحلیل و کاهش تدریجی جهان را تأیید می کند، ترجیح می‌دهند که بپذیرند جهان در زمانی متناهی ولی نامعلوم آغاز یافته است، ولی اکنون که اجباراً باید پذیرفت جهان در زمانی متناهی آغاز یافته است در اینجا دو فرضیّه وجود دارد: یکی اینکه جهان در لحظه آغاز به دست خالقی آفریده شده باشد؛ دیگر اینکه در آن لحظه خودبخود و بدون دخالت هیچ عاملی، هستی جهان آغاز شده باشد. ایشان مدّعی هستند از نظر قوانین علّی هیچ ترجیحی میان این دو فرضیّه نیست؛ هر دو فرضیّه قوانین علّی را یکسان نقض می کنند. همان طور که پیدایش خودبخود جهان برخلاف قوانین علّی است، پیدایش جهان وسیله یک نیروی آفریننده نیز برخلاف قوانین علّی است، زیرا قوانین علّی که ما قادر به مشاهده آن هستیم استنتاجهایی را از راه علّیت مجاز می‌شمارد که از قوانین علّی آغاز شده باشد؛ یعنی علّیت و معلولیّتی را به رسمیّت می‌شناسد که خود علّت نیز به نوبه خود معلول علّتی دیگر باشد، امّا اگر علّیت و معلولیّتی فرض شود که علّت به نوبه خود معلول نباشد، برخلاف اصل علیّت است که در حوزه علم معتبر به شمار می‌رود.

اگر علّیت و معلولیّتی فرض شود که علّت به نوبه خود معلول علّتی دیگر نباشد، مستلزم این است که خلقت از عدم صورت گرفته باشد و خلقت از عدم چیزی است که به تجربه ممتنع است.

اوّلًا آقای راسل می‌پندارد قانون علّیت از نوع مشهودات و محسوسات است؛ توجّه نکرده و یا نخواسته است توجّه کند که علّیت و معلولیّت محسوس نیست. آنچه محسوس است توالی و تعاقب حوادث است نه علّیت و معلولیّت آنها و نه قوانین کلّی علّی و

معلولی، بلکه توالی و تعاقب نیز محسوس نیست، معقول و انتزاعی است.

ثانیاً می‌گوید قانون علّت و معلول، علّیت و معلولیّتی را تأیید می‌کند که علّت نیز به نوبه خود معلول علّتی دیگر باشد و فرض علّیت و معلولیّتی که علّت، معلول علّت دیگر نباشد برخلاف قانون علّیت و معلولیّت است.

می‌پرسیم چرا؟ فرضاً ما قانون علّیت را یک قانون تجربی بدانیم، در کجای این قانون چنین محدودیّتی و تقییدی هست؟ مگر تصوّر ما از علّیت و معلولیّت جز این است که هر پدیده‌ای نیازمند به عاملی است که او را به وجود آورده باشد؟ امّا اینکه خود عامل مزبور نیز باید پدیده‌ای باشد که به یاری عامل دیگر به وجود آمده باشد و آن عامل نیز به نوبه خود همین طور الی غیر النهایهٔ، از کدام تجربه به دست آمده است؟

ثالثاً خلقت از عدم به تجربه ممتنع است یعنی چه؟ مگر ضرورت و امتناع، جزء امور تجربی هستند؟ آیا امتناع یا ضرورت، یک پدیده و یک حالت مادّی است که قابل تجربه و احساس باشد؟ حدّاکثر این است که تاکنون خلقت از عدم مشاهده نشده باشد، امّا اینکه امتناعش با تجربه ثابت شده باشد یعنی چه؟

رابعاً چه فرقی هست میان علّیت و معلولیّتی که علّت خود معلول علّتی دیگر باشد، با علّیت و معلولیّتی که علّت معلول علّتی دیگر نباشد، که اوّلی خلقت از عدم نیست و دوّمی خلقت از عدم است؟ در هر دو مورد، وجودی وابسته به وجود دیگر و ناشی از وجود دیگر است. اگر خلقت از عدم صورت گرفته، در هر دو حالت صورت گرفته و اگر صورت نگرفته، در هیچ حال صورت نگرفته است.

خامساً طبق گفته این فیلسوف، فیزیک جدید به هر حال قانون علّیت را نقض شده اعلام کرده است، زیرا این فیزیک الزام می‌کند که برای جهان نقطه آغاز قائل شویم و دو فرض هم بیشتر برای آغاز جهان وجود ندارد و هر دو فرض هم به یک قوّه، قانون علّیت را نقض می‌کنند.

پس باید بپذیریم تمام استنباطهای ما درباره طبیعت و جهان نقش بر آب است، زیرا قبلًا خود جناب راسل پذیرفت که همه استنباط ما از جریان طبیعت بر اصل علّیت استوار است، و اگر طبیعت تحت لگام قانون نباشد، مجموع چنین استنباطی نقش بر آب خواهد بود.

طبیعت هستی یا محکوم قانون علّیت هست و یا نیست؛ اگر هست، پیدایشش هم باید تابع قانون علّیت باشد و اگر نیست، امکان ندارد که طبیعت، بی‌لگام پدید آمده و بعد این لگام به دهنش زده شود.

ما در اینجا سخن راسل را به خودش برمی‌گردانیم. وی می‌گوید:

«شاید اصل علّیت روا یا ناروا باشد ولی کسی که فرض ناروایی آن را می‌پسندد، از فهم نتایج مترتّب بر نظریّه خویش ناتوان است. این شخص معمولًا آن دسته از قوانین علّیت را که مورد پسند خود می‌یابد، از تعرّض مصون می‌پندارد. مثلًا شک نمی‌کند که خوراکی که میل می‌کند، موجب سیری و رشد او خواهد شد، یا تا وقتی که وجه کافی در حساب بانکی خود دارد چکهایش قابل پرداخت خواهد بود، لکن در همان حال، قوانین دیگری را که مخالف میل خود می‌بیند، مورد اعتراض

قرار می‌دهد. با توجّه به این حالات، رویّه مزبور را رویهمرفته بیش از حدّ ساده‌لوحانه می‌یابیم.»[۱]

به نظر می‌رسد این جمله‌ها درباره خود آقای راسل بیش از همه صادق است. آنچه ما درباره آقای راسل در زمینه مسأله خدا می‌بینیم این نیست که منطق و استدلال، ایشان را به بی‌خدایی کشانده است؛ تنها نوعی بی‌میلی بلکه تعصّب منفی در ایشان احساس می‌کنیم. امّا اینکه منشأ بی‌میلی چیست، نیازمند به روانکاوی مفصّلی از مشار الیه است. در این روانکاوی، از الهیّات و معلومات ماوراء الطّبیعی که در آغاز کودکی از مادربزرگ خود آموخته و مکرّر در کلمات خود از آنها یاد می‌کند، نباید غافل ماند.

برهان نظم

ساده‌ترین و عمومی‌ترین برهانی که بر وجود خداوند اقامه می‌شود، برهان نظم است. قرآن کریم موجودات جهان را به عنوان «آیات» یعنی علائم و نشانه‌هایی از خداوند یاد می‌کند. معمولًا چنین گفته می‌شود که نظم و سازمان اشیاء دلیل بر این است که نیروی نظم دهنده‌ای درکار است. گفته می‌شود این برهان برخلاف سایر براهین از قبیل برهان محرّک اوّل و برهان وجوب و امکان و برهان حدوث و قدم و برهان صدّیقین- که ماهیّت فلسفی و کلامی و عقلانی محض دارند- یک برهان طبیعی و تجربی است و ماهیّت تجربی دارد، نظیر سایر براهین و استدلالاتی که محصول تجربه بشر

۱. همان کتاب، ص ۸۷ و ۸۸.

است.

در غرب دیوید هیوم فیلسوف انگلیسی قرن هیجدهم بر این برهان خدشه‌هایی وارد کرده و از آن هنگام تاکنون بسیاری از غربیها را عقیده بر آن است که برهان نظم- که بزرگترین تکیه‌گاه الهیّون است- از اعتبار افتاده است. بی‌اعتبار شدن ادلّه اثبات خدا، خصوصا دلیل نظم، یکی از علل گرایش به مادّیگری در جهان غرب است. اینک به بررسی خدشه‌های جناب هیوم می‌پردازیم.

هیوم کتابی تألیف کرده به نام محاورات درباره دین طبیعی. در آن کتاب، شخصی فرضی به نام «کلئانتس» از برهان نظم دفاع می‌کند و شخص فرضی دیگری به نام «فیلون» بر آن خدشه وارد می‌سازد و به این ترتیب میان این دو نفر محاوره صورت می‌گیرد. البتّه هیوم شخصاً ماتریالیست نیست. او می‌کوشد ثابت کند که ادلّه‌ای که الهیّون اقامه کرده‌اند، استحکام علمی ندارد، همچنان که ادلّه مادّیون نیز چنین است. او معتقد است ایمان، امری قلبی است و از نظر عقلانی اگر بنا شود برهان نظم ملاک قرار گیرد، همین قدر می‌توان گفت که:

> «نظم مشهود در طبیعت اگر دلیل کافی نیست لا اقل قرینه است بر اینکه علّت یا علل نظم در جهان احتمالًا شباهتی به عقل و خرد انسانی دارد. امّا ورای این، ما راهی برای بسط و تعمیم این دلیل به منظور اثبات خصوصیّات این علّت یا این علل نداریم.»[1]

---

۱. ریچارد پاپکین و آوروم استرول: کلّیات فلسفه، ترجمه دکتر سیّد جلال مجتبوی، ص ۲۳۱.

هیوم شخصاً از نظر فلسفی، شکّاک و «لا ادری» است، ولی اصرار دارد که ثابت کند برهان نظم، ناتمام بلکه مخدوش است. می گویند:

«هیوم در تمام عمر خویش با بحث درباره ارزش و اعتبار ادلّه گوناگونی که مفاد آنها اثبات هستی یک موجود الهی است، سر و کار داشت ... هیوم در آثار متنوّع خود استدلالی را که بعضی از فیلسوفان دینی به کار برده بودند مورد انتقاد شدید قرار داد، و این امر شاید به علّت شیوع و رواج برهان نظم در آن ایّام بوده است. وی در این باره در حدود بیست و پنج سال متناوبا کار کرد و کتاب مشهور خود محاورات درباره دین طبیعی را به انجام رسانید.»[1]

هیوم برهان نظم را از زبان کلئانتس چنین تقریر می کند:

«به اطراف جهان بنگرید؛ در کلّ و هر جزء آن نظاره کنید؛ خواهید یافت که جهان چیزی جز یک ماشین عظیم نیست که به یک عدّه نامتناهی ماشینهای کوچکتر تقسیم شده و باز هم قبول تقسیم می کند تا حدّی که حواس و قوای انسانی دیگر نتواند پی‌جویی و تعیین کند. تمام این ماشینهای گوناگون، و حتّی کوچکترین اجزای آن، با چنان دقّتی با یکدیگر متعادل و هماهنگ است که تحسین و شگفت همه آدمیان را که درباره آنها می‌اندیشند، برمی‌انگیزد و آنان را شیفته و مجذوب می‌سازد. سازگاری شگفت انگیز وسایل نسبت به غایات در سراسر طبیعت دقیقاً- هر چند خیلی عظیم‌تر- به محصولات و اختراعات انسانی و فراورده‌های طرح و فکر و هوش و خرد انسانی شباهت دارد. بنابراین، از شباهت میان آثار طبیعی و

۱. همان کتاب، ص ۲۱۱.

مصنوعات انسانی، ما از راه قیاس به شباهت میان علل آنها حکم می‌کنیم و سازنده طبیعت را نظیر روح انسان می‌دانیم، هر چند که به تناسب عظمت دستگاه طبیعت، سازنده آن دارای قوایی عظیم‌تر است. تنها به دلیل این دلیل غیر اولی (متأخّر بر تجربه) است که ما بی‌درنگ وجود خدا و همانندی او را با روح و عقل انسانی اثبات می‌کنیم.»[۱]

هیوم از زبان فیلون شکّاک، خطاب به کلئانتس نظریّه او را اینچنین مورد خدشه قرار می‌دهد:

«اگر ما خانه‌ای ببینیم- کلئانتس!- با بزرگترین یقین و اطمینان نتیجه می‌گیریم که آن خانه معمار یا بنّایی داشته، زیرا این دقیقا آن نوع معلولی است که تجربه کرده‌ایم که از آن نوع علّت ناشی و صادر می‌شود. امّا مطمئنّا تصدیق نخواهیم کرد که جهان چنین شباهتی به یک خانه دارد که ما بتوانیم با همان یقین و اطمینان، یک علّت مشابه استنباط کنیم یا بگوییم شباهت در اینجا تمام و کامل است. این عدم شباهت طوری روشن است که بیشترین ادّعایی که می‌توانی بکنی فقط یک حدس و ظنّ و فرضی درباره یک علّت مشابه است.

ممکن است مادّه علاوه بر روح، در اصل، منشأ یا سرچشمه نظم در درون خود باشد و تصوّر اینکه چندین عنصر به واسطه یک علّت درونی ناشناخته ممکن است با عالی‌ترین نظم و ترتیب درآید، از تصوّر اینکه صور و معانی آنها در روح بزرگ جهانی به واسطه یک علّت درونی ناشناخته همانند به نظم و ترتیب درآید مشکل‌تر نیست.

آیا کسی جدّاً به من خواهد گفت که یک جهان منظّم باید

---

۱. همان کتاب، ص ۲۰۹ و ۲۱۰.

ناشی از فکر و صنعتی انسان‌وار باشد، زیرا که ما آن را تجربه کرده‌ایم؟ برای محقّق ساختن این استدلال لازم است که درباره مبدأ جهانها تجربه داشته باشیم و مطمئنّاً این کافی نیست که دیده باشیم که کشتیها و شهرها ناشی از صنعت و اختراع انسانی است.

... آیا می‌توانی ادّعا کنی که چنین شباهتی را میان ساخت یک خانه و پیدایش یک جهان نشان دهی؟ آیا طبیعت را در چنان وضعی همانند نخستین نظم و ترتیب عناصر دیده‌ای؟ آیا جهانها زیر چشم تو صورت پذیرفته‌اند؟ و آیا فرصت و مجال آن را داشته‌ای که تمام پیشرفت پدیدار (فنومن) را از نخستین ظهور نظم تا کمال نهایی آن مشاهده کنی؟ اگر داشته‌ای پس تجربه خود را ذکر کن و نظریّه خویش را ارائه ده.

ثانیا تو بنابر نظریّه خودت دلیلی نداری برای اسناد کمال به خدا، یا برای این فرض که او از هر خطا و اشتباه یا بی‌نظمی در افعال خود منزّه و مبرّاست ... لا اقل باید اعتراف کنی که برای ما غیر ممکن است که با افکار و انظار محدود خود بگوییم که آیا این نظام اگر با سایر نظامهای ممکن و حتّی واقعی مقایسه شود، شامل اشتباهات و خطاهای بزرگ است یا شایسته تحسین و تقدیری شگرف؟ آیا یک روستایی اگر «انئید» (شعر حماسی ویرژیل) برای او خوانده شود می‌تواند اظهارنظر کند که آن شعر مطلقاً بی‌عیب است، یا مقام شایسته آن را در میان محصولات هوش انسانی تعیین کند در حالی که وی هیچ محصول دیگری هرگز ندیده است؟

امّا اگر این عالم، محصول کاملی باشد باز هم نامعلوم و مشکوک است که همه خوبیهای آن اثر را بتوان بحقّ به سازنده آن نسبت داد. اگر یک کشتی را بررسی کنیم، البتّه اندیشه

عالی و بلند درباره هوشمندی سازنده چنین ماشین پیچیده و سودمند و زیبایی پیدا خواهیم کرد. امّا وقتی دانستیم که آن مکانیک‌دان کودنی است که به دیگران تأسّی کرده و از صنعتی تقلید نموده که طیّ ادوار و اعصار متوالی پس از بسی آزمایشها و اشتباهات و تصحیحات و سنجشها و گفتگوها تدریجا اصلاح شده و پیشرفت کرده است. آیا باز نسبت به او همان احساس را خواهیم داشت؟ پیش از اینکه نظام موجود رقم زده شود، ممکن است عوالم بسیار در سراسر ازل سر هم بندی شده باشد و پیشرفت و بهبود، آهسته امّا مداوم در طیّ ادوار و اعصار نامتناهی، صنعت ساخت جهان را پیش برده باشد. در چنین مسائلی چه کسی می‌تواند تعیین کند که حقیقت چیست و حتّی که می‌تواند حدس بزند که در میان بسی فرضها که ممکن است پیشنهاد یا تصوّر شود، فرضی که بیشتر احتمال وقوع دارد کدام است؟

ما هیچ معلوماتی برای اظهارنظر درباره تکوین جهان (نظر درباره مبادی جهان) نداریم. تجربه ما که خود، هم از جهت قلمرو و هم از حیث دوام و استمرار، این قدر ناقص و محدود است نمی‌تواند هیچ فرضیّه‌ای درباره کلّ اشیاء به ما تلقین کند. امّا اگر ما ناگزیر و لزوماً باید فرضیّه‌ای برگزینیم، بر حسب چه قاعده‌ای بایستی انتخاب خود را معیّن کنیم؟ آیا قاعده دیگری غیر از بیشتر بودن شباهت میان اشیاء مورد مقایسه وجود دارد؟ و آیا یک گیاه یا یک حیوان که با رویش و زایش به وجود می‌آید، بیش از یک ماشین مصنوعی که از عقل و تدبیر ناشی می‌شود، شباهت قوی‌تری به عالم ندارد؟

استدلال تمثیلی که در آن برهان به کار رفته است، به فرض اینکه وجود ناظمی را ثابت کند، به هیچ وجه مشعر بر صفات پسندیده‌ای که به آن ناظم نسبت می‌دهند نیست. تصوّر

خداوندی نیکوکار و عادل و مهربان از مقایسه آثار طبیعی با اعمال انسان نتیجه نمی‌شود. اگر آن ناظم فرض شود که مانند انسان است، دیگر دلیلی نداریم برای این فرض که صفت اخلاقی خاصّی وجود دارد که متعلّق به خالق طبیعت است. وقتی کسی محصول- یعنی طبیعت- را مطالعه کند و همه اوصاف ناخوشایند آن، یعنی طوفانها و زلزله‌ها و منازعات یک قسمت طبیعت یا قسمت دیگر را مشاهده کند، آیا می‌تواند نتیجه بگیرد که آن طرح ریزی از یک عقل سلیم و خوب ناشی شده است؟»[۱]

خلاصه نظریّات هیوم در تقریر و بیان برهان نظم این است:

الف. برهان نظم یک برهان تعقّلی محض بر اساس بدیهیّات اوّلیّه نیست؛ برهانی تجربی است و مولود تجربه طبیعت است و باید واجد شرایط براهین تجربی باشد.

ب. این برهان مدّعی است که از تجارب ممتد درباره طبیعت، شباهت کامل میان طبیعت و میان مصنوعات انسان از قبیل ماشین و کشتی و خانه به دست می‌آید و روشن می‌گردد که جهان از نظر رابطه اجزایش با یکدیگر و از نظر تطابق میان ساختمان جهان و آثار و نتایجی که بر آن مترتّب می‌شود، عینا مانند یک ماشین بزرگ است.

ج. به حکم قاعده کلّی که در براهین تجربی مورد استفاده قرار می‌گیرد، شباهت معلولات دلیل بر شباهت علل است و نظر به اینکه معلولات و مصنوعات انسان از یک روح و عقل و اندیشه ناشی

---

۱. همان کتاب، ص ۲۱۲- ۲۲۴.

شده است، پس جهان نیز از یک روح و عقل و اندیشه بزرگ ناشی شده است

و خلاصه نظریّه وی در نقد این برهان این است:

الف. اساس این برهان بر شباهت میان مصنوعات طبیعت و مصنوعات انسان است؛ بر این است که جهان از نظر ترکیب و تألیف اجزا مانند یک خانه و یا یک ماشین است که یک قوّه بیرونی ذی شعور، یعنی عقل و روح، آنها را برای دست یافتن به یک سلسله هدفها و غرضها به یکدیگر پیوند داده است. امّا این شباهت کامل نیست؛ یعنی قطعی و یقینی نیست، ظنّ و احتمال است. نمی‌توان گفت که شباهت جهان به یک ماشین از شباهت آن به یک گیاه یا یک حیوان که دارای یک نیروی خود تنظیمی درونی است و به هیچ وجه از بیرون تنظیم نمی‌شود، بیشتر است.

ب. این برهان آنگاه یک برهان تجربی بود که مکرّر تجربه شده بود؛ یعنی مکرّر جهانهایی به همین شکل و همین وضع و همین نظام از موجوداتی شاعر و انسان مآب صادر شده بود و ما با تجربه رابطه چنین نوع معلولی را با علّتی انسان مآب احساس کرده بودیم؛ پس از آن با دیدن جهانی شبیه جهانهای تجربه شده، حکم می‌کردیم که این جهان نیز مانند آن جهانها علّتی انسان مآب دارد. در صورتی که چنین نیست. تجربه‌ای که در مورد ساخت کشتی و خانه و شهر داریم با تجربه‌ای که در مورد جهان باید داشته باشیم، یک سنخ نیست؛ پیدایش و تکوین جهان که در طول میلیاردها سال تدریجاً رخ داده، شباهتی به تکوین کشتی یا خانه ندارد.

ج. از اینها گذشته، این برهان می‌خواهد وجود باری تعالی را اثبات کند که مساوی است با حکمت بالغه و قدرت نامتناهی و کمال مطلق. فرضاً ثابت شود که مبدأ جهان موجودی انسانگونه

است، برای مدّعا کافی نیست. این برهان آنگاه برای اثبات ذات باری کافی بود که ما به تجربه دریافته باشیم که این جهان، کامل‌ترین جهان ممکن است و منطبق بر حکمت بالغه است. در صورتی که برای ما که تنها با همین یک جهان سر و کار داشته و داریم و جهانی دیگر ندیده تا میان آنها و این جهان مقایسه کنیم، غیر ممکن است که بتوانیم بفهمیم این جهان بر اساس حکمت بالغه ساخته شده؛ یعنی بهترین جهان ممکن است. درست مثل این است که از یک روستایی که جز یک کتاب در عمرش نخوانده (هر چند فرضا آن کتاب عالی‌ترین شاهکار باشد) درخواست کنیم که نظر خود را درباره تنها کتابی که خوانده اعلام دارد که بهترین کتاب است.

د. فرضاً این جهان بهترین جهان ممکن باشد که بهتر از آن امکان پذیر نباشد، باز هم دلیلی بر وجود باری تعالی که کمال مطلق و غنی بالذّات و واجب الوجود است (بر حسب فرض) نمی‌شود، زیرا این برهان آنگاه دلیل بر وجود ذات باری تعالی است که ثابت کند علاوه بر اینکه این جهان کامل‌ترین جهان ممکن است و بهتر از آن فرض نمی‌شود، اوّلین جهانی است که خداوند آفریده و خداوند قبلًا تجربه‌ای در کار خلقت نداشته و تدریجاً صنعت خود را تکمیل نکرده و بعلاوه از هیچ صنعت دیگر هم تقلید نکرده است. ولی هیچ یک از اینها ثابت شدنی نیست. از کجا معلوم که صانع این عالم، این صنعت را از جای دیگر تقلید نکرده است؟ و از کجا معلوم که خودش در سراسر ازل، صنعت عالم سازی را تکرار و تجربه نکرده و تدریجاً به این پیشرفت عظیم در صنعت نائل نشده است؟

هـ . گذشته از همه اینها در جهان موجود، نقصها و بدیها و زشتیها دیده می‌شود که با حکمت بالغه الهیّه جور نمی‌آید از قبیل طوفانها، زلزله‌ها، بیماریها و غیره.

اینها خلاصه‌ای است از ایرادهای هیوم که ما به زبانی نسبتاً شرقی آنها را تقریر کردیم.

اکنون به بررسی این ایرادها بپردازیم:

۱

اینکه آقای هیوم پنداشته است که برهان نظم ماهیّت تجربی دارد، مانند همه برهانهای تجربی دیگر، اشتباه است. براهین تجربی در مواردی است که بخواهیم رابطه یک پدیده محسوس را با یک پدیده قابل احساس دیگر کشف نماییم. به عبارت دیگر، برهان تجربی تنها در مورد کشف رابطه میان دو جزء از طبیعت می‌تواند جاری باشد، نه در مورد کشف رابطه میان طبیعت و ماورای طبیعت. به عبارت دیگر، تجربه آنجا میسّر است که پدیده‌ای را در طبیعت مشاهده می‌کنیم و می‌خواهیم علّت یا علل آن پدیده را با آزمایش کشف کنیم و یا می‌خواهیم آثار و نتایج و معلولات آن را به دست آوریم. مثلًا با تجربه، رابطه میان حرارت آب و بخار شدنش و یا رابطه میان سردی آب و منجمد شدنش را می‌یابیم. وقتی که دو عامل را در پی یکدیگر دیدیم و از دخالت عاملی دیگر هم مطمئن شدیم، حکم می‌کنیم که یکی از ایندو علّت دیگری است. پس شرط تجربی بودن یک رابطه این است که هر دو طرف رابطه، قابل احساس و تحت تسلّط مشاهده حسّی ما باشند.

اکنون ببینیم آیا استدلال از راه نظم جهان بر وجود ناظم ذی شعور، یک برهان تجربی است؟ پیش از آنکه وارد ماهیّت برهان نظم گردیم، لازم است ماهیّت یک استدلال رایج دیگر را که آقای هیوم صد در صد آن را تجربی می‌داند و برهان نظم را چیزی شبیه آن می‌شمارد، بررسی کنیم و آن، برهان و استدلال از آثار و مصنوعات انسان بر عقل و اندیشه و هوش انسان است.

آیا آن استدلال رایج و عادی ما در مورد انسانها که از آثار و مصنوعات انسان، عقل و اندیشه و میزان معلومات او را کشف می‌کنیم، واقعاً یک دلیل تجربی است از نوع تجربه‌هایی که در مورد کشف روابط اجزای طبیعت، نظیر رابطه حرارت و بخار و رابطه سردی و انجماد، به کار می‌رود یا نه؟ به عبارت دیگر، آیا کشف عقل و هوش و علم صانعهای انسانی از مصنوعاتشان یک دلیل تجربی است یا یک برهان عقلی؟

ما از کجا می‌دانیم که مثلًا بو علی فیلسوف یا طبیب بوده و یا سعدی شاعر و ادیبی با ذوق بوده است؟ ما که با اشخاص مختلف از دوست و رفیق و معلّم و شاگرد و همکلاسی همیشه روبرو می‌شویم، از کجا می‌فهمیم که آن یکی باهوش و دیگری کم هوش و سوّمی با معلومات و چهارمی کم اطّلاع است؟ بدیهی است که از آثاری که از آنها بروز می‌کند، از سخنانی که از آنها می‌شنویم، از رفتاری که از آنها می‌بینیم یا از آثار و نوشته‌های آنها که مطالعه می‌کنیم. ما که هوش و عقل و معلومات آنها را نمی‌توانیم مستقیما مشاهده کنیم یا لمس نماییم.

اساساً چیزهایی از قبیل اندیشه و معلومات، قابل حسّ و لمس نیست. فرضاً مغز آنها را تشریح کنیم یا به وسایلی از مغز آنها

عکس برداری کنیم، ممکن است یک سلسله آثار در آن مغزها ببینیم ولی هرگز اندیشه‌ها را نمی‌توانیم حس کنیم یا لمس نماییم، بلکه ما آنچه از قبیل اندیشه و عقل و هوش است، جز همان مقدار که در درون خود داریم- یعنی عقل و هوش و اندیشه خود را- مستقیماً درک نمی‌کنیم. ما تنها به معلومات و عقل و اندیشه خود مستقیما دسترسی داریم و بس. از این رو هیچ عقل و اندیشه‌ای در دسترس تجربه ما نیست که بتوانیم با آزمایش، رابطه یک اثر را با آنها درک کنیم، بلکه از نظر تجربی، از وجود عقل و اندیشه‌ای جز عقل و اندیشه خودمان بی‌خبریم.

در عین حال چرا و به چه دلیل به وجود عقل و اندیشه در سایر افراد انسان حکم می‌کنیم و شک نداریم، و به چه دلیل از روی آثار و مصنوعات و تجلّیات عملی آنها به میزان عقل و هوش و اندیشه و معلومات و ذوق و احساس آنها پی می‌بریم؟ مگر دکارت نمی‌گفت که حیوانات- عموما به استثنای انسان- ماشینهای غیر ذی شعوری هستند و طوری ساخته شده‌اند که شبیه جاندارها عکس العمل نشان می‌دهند؟ از کجا که این طور نباشد؟ و از کجا که نه تنها حیوانات ماشینهای بی‌جان و بی‌شعور هستند- که آثاری شبیه جانداران از خود بروز می‌دهند- بلکه هر انسانی جز خود من چنین نباشد؟ من که مستقیماً از وجود هیچ عقل و هیچ اندیشه و احساس، جز عقل و اندیشه و احساسات خود آگاه نیستم. شاید عقل و اندیشه و احساس منحصراً در من وجود داشته باشد و در هیچ موجود دیگری وجود نداشته باشد. چه دلیل تجربی هست که این طور نیست؟ دریافت عقل و اندیشه در خودم کافی نیست برای اینکه حکم کنم که عیناً شبیه آنچه در من هست در دیگران هم هست،

زیرا این به اصطلاح منطقی، «تمثیل» است؛ یعنی مقیاس قرار دادن یک فرد است برای افراد دیگر، نه تجربه که عبارت است از مورد آزمایش قرار دادن افراد زیاد یک نوع تا آنجا که یقین حاصل شود آثار مربوطه اختصاص به افراد آزمایش شده ندارد؛ در همه افراد نوع موجود است.

حقیقت این است که اکتشاف عقل و هوش در انسانها از روی آثار و مصنوعاتشان، نه از قبیل «تمثیل» منطقی است و نه از قبیل استدلال تجربی، بلکه نوعی برهان عقلی است. درست است که انسان وجود موجودی به نام عقل یا اراده یا اندیشه را تنها در درون خود مستقیما می‌یابد و به نوع کارش که تدبیر و تقدیر و انتخاب است- یعنی در میان امکانات فراوان، یکی را که با هدفش مناسب باشد برمی‌گزیند- آشنا می‌شود، ولی آنجا که درکار دیگران مطالعه می‌کند، هر چند عقل و شعور را در آنها شهود نمی‌کند، امّا عمل «گزینش» را درکارهای آنها مشاهده می‌نماید؛ یعنی هنگامی که کارهای آنها را مورد مطالعه قرار می‌دهد، می‌بیند همواره در میان انواع و اقسام کارها، بلکه در میان هزار شکل و صورت کارها، تنها یک شکل و یک صورت به نتیجه‌ای مطلوب می‌رسد و سایر شکلها به نتیجه نمی‌رسد. آنها همان شکل و همان صورت خاص را بر می‌گزینند که به نتیجه مطلوب می‌رسد؛ سایر شکلها و صورتها را رها می‌کنند. مثلًا اگر انسانی قلم به دست بگیرد و بخواهد آن را روی کاغذ بکشد که یک سیاهی به یک شکل رسم شود، هزار گونه ممکن است، که یکی از آنها این است که مثلًا به شکل «م» درآید و اگر ادامه دهد و قلم را روی کاغذ بکشد، هزار گونه شکل ممکن است رسم شود که یکی از آنها «ن» است، و اگر نوبت دیگر عمل خود را تکرار کند،

هزار گونه ممکن است که یکی از آنها شکل «ت» است. حالا اگر قلم به دست گرفت و شکل «منّت» درآمد، در حقیقت باید گفت یکهزارم احتمالات از یکهزارم احتمالات از یکهزارم احتمالات صورت گرفته است. و اگر کار خود را ادامه داد و چند سطر نوشت و از مجموع آنها این شکل پدیدار شد: «منّت خدای را عزّ و جلّ که طاعتش موجب قربت است و به شکر اندرش مزید نعمت. هر نفسی که فرو می‌رود ممدّ حیات است و چون برمی‌آید مفرّح ذات. پس در هر نفسی دو نعمت موجود و بر هر نعمتی شکری واجب ...»، احتمال اینکه همه این حروف تصادفا و نه از روی گزینش، یعنی نه از روی توجّه و انتخاب، صورت گرفته است آن قدر ضعیف است که قابل تصوّر نیست؛ یعنی عقل انسان عادتاً آن را محال می‌داند. از اینجاست که حکم می‌کند نیروی «گزینش»، یعنی همان چیزی که عقل و اراده نامیده می‌شود، وجود دارد.

این است مسأله اینکه می‌گوییم استدلال از آثار و مصنوعات انسانها بر وجود عقل و اندیشه در آنها نه یک تمثیل منطقی است که صرفاً از مقیاس قرار دادن فرد خودش را برای دیگران پیدا می‌شود (مثل اینکه مثلًا اگر خودش دل درد داشته باشد حکم کند که همه مردم دل درد دارند) و نه یک دلیل تجربی است که به دلیل اینکه مکرّر رابطه چنان آثاری را با عقل انسانها آزمایش کرده، یعنی عقل و آثار آن را مستقیماً تحت مطالعه قرار داده، رابطه آنها را کشف کرده است؛ بلکه نوعی برهان عقلی است شبیه برهانی که ذهن در مورد صدق قضایای متواتر تاریخی اقامه می‌کند[۱].

---

۱. ما تحقیق و تفصیل بیشتر بحث درباره ماهیّت این گونه استدلالها را در بحثهای «شناخت» کرده‌ایم؛ امیدواریم به نشر آنها توفیق حاصل نماییم.

پس معلوم شد شناخت ما و دست یافتن به عقل و هوش انسانهای دیگر غیر از خود ما از نوع دلیل تجربی نیست، چه رسد به آنکه برهان نظم- که در مورد جهان و رابطه‌اش با ذات باری تعالی اقامه می‌شود- از نوع دلیل تجربی باشد.

اخیراً این اشتباه نصیب بسیاری از نویسندگان مسلمان عرب و دنباله‌روان ایرانی آنها شده است؛ گمان برده‌اند که دعوت قرآن کریم به مطالعه «آیات تکوین»، در حقیقت، به معنی دعوت به خداشناسی تجربی است؛ گمان برده‌اند همینکه ما آیات تکوین را مورد مطالعه قرار دادیم و از این طریق به معرفت خداوند نائل شدیم، با یک دلیل تجربی خدا را شناخته‌ایم، و از اینجا به یک نتیجه‌گیری مضحک دیگر پرداخته‌اند و آن اینکه در مسائل الهیّات از همان راه می‌رویم که علمای طبیعی برای شناخت طبیعت رفتند و دیگر نیازی به آن بحثهای دقیق و ظریف فلسفی در مسائل الهیّات نداریم، بلکه برای اینکه عار ندانستن و نفهمیدن آنها را بر خود هموار نماییم، همه آنها را بی‌اساس اعلام می‌نماییم. غافل از اینکه حدّ تجربه فقط شناخت آثار خداوند است. امّا شناخت خداوند به کمک آثار شناخته شده از راه تجربه، نوعی استدلال عقلی محض است.

۲

آقای هیوم پنداشته است که الهیّون می‌خواهند ثابت کنند که عالم کاملًا شبیه آثار و مصنوعات انسان است و از راه اینکه تشابه معلولات دلیل تشابه علل است، خواسته‌اند ثابت کنند که پس عالم- که عیناً مانند یک ماشین و یک خانه است- سازنده‌ای نظیر

سازنده ماشین و خانه دارد.

آقای هیوم می‌فرمایند: اینچنین نیست؛ جهان بیش از آنکه شبیه به یک کشتی یا یک ماشین یا یک خانه باشد، شبیه دستگاه منظّم و خود تنظیم یک گیاه یا یک حیوان است.

اوّلًا در پاسخ آقای هیوم می‌گوییم: معنی سخن شما این است که جهان مانند یک ماشین یا کشتی نیست، بلکه مانند خودش است!!! مگر شما انتظار داشتید که جهان مانند خودش نباشد؟ مگر گیاه یا حیوان جزئی از جهان نیستند؟ در حقیقت، سخن بر سر همان گیاه و یا حیوان است که به قول شما چنان ساخته شده که مانند یک دستگاه صنعتی بسیار پیشرفته- هزار درجه از کشتی و ماشینهای بشری پیشرفته‌تر- از درون خود تنظیم می‌شود. پس نشانه‌های «صنع» در گیاه و حیوان بیش از کشتی و ماشین است. پس اگر سازنده کشتی و ماشین از عقل و اندیشه بهره‌مند است، سازنده جهان که نمونه‌اش گیاه و حیوان است، به طریق اولی دارای عقل و دانایی است.

ثانیاً اینکه آقای هیوم می‌گوید این برهان از نظر ماهیّت نوعی «تشبیه» است و منظور، اثبات کمال مشابهت میان صنع صانع طبیعت و میان صنع انسان است، اشتباه است. محال است که صنع صانع طبیعت (خدا) شباهت کامل به صنع انسان داشته باشد، بلکه صانع طبیعت همچنانکه از نظر ذات و صفات منزّه است از اینکه شبیه انسان باشد، از نظر فعل و صنع نیز منزّه از شباهت است.

انسان جزئی از طبیعت است. به حکم اینکه جزئی از طبیعت است، موجودی است در حال «شدن» و تکامل. همه تلاشش این است که خود را از قوّه به فعل و از نقص به کمال برساند.

تمام تلاشهای انسان نوعی حرکت از قوّه به فعل و از نقص به کمال است. و نیز به حکم اینکه جزئی از اجزای طبیعت است نه خالق طبیعت، تصرّف او در طبیعت به شکل برقرار کردن رابطه مصنوعی (غیر طبیعی) میان اجزای طبیعت است. ساخته‌های انسان از قبیل شهر و خانه و کشتی عبارت است از یک سلسله موادّ طبیعی که با یک ارتباط مصنوعی به خاطر یک هدف و غایتی که آن هدف و غایت، هدف صانع و سازنده است نه هدف مصنوع و ساخته شده، و سازنده می‌خواهد به وسیله این ارتباط مصنوعی به هدف و غرضی نائل آید، با یکدیگر پیوند یافته‌اند.

پس مقوّم صنع بشری دو چیز است:

الف. پیوند اجزای مصنوع، پیوند مصنوعی است و نه طبیعی.

ب. هدف و غرضی که در این صنع به کار رفته، هدف و غرض صانع است؛ یعنی این صانع است که به وسیله این مصنوع، خود را به هدفی می‌رساند و از خود رفع نقص می‌کند و به نوعی خود را از قوّه به فعلیّت می‌رساند.

هیچ یک از این دو رکن در صنع باری تعالی نمی‌تواند وجود داشته باشد. نه ممکن است رابطه اجزای مصنوع با یکدیگر یک رابطه غیر طبیعی باشد و نه ممکن است هدف موجود هدف صانع باشد، بلکه باید پیوند اجزای مصنوع با یکدیگر پیوند طبیعی باشد، آنچنانکه در پیوند اجزای منظومه شمسی یا منظومه اتمی یا در اجزای یک مرکّب طبیعی جمادی یا در اجزای گیاهان یا حیوانات یا انسان مشاهده می‌کنیم.

این است معنی سخن حکمای الهی که می‌گویند: غایات

افعال باری همه غایات فعل‌اند نه غایات فاعل، و یا می‌گویند: حکمت انسان به معنی انتخاب فاضل‌ترین وسیله‌ها برای بهترین غایتهاست و حکمت باری تعالی به معنی رساندن موجودات است به غایات خودشان.

اذ مقتضی الحکمهٔ و العنایهٔ ایصال کلّ ممکن لغایهٔ [1]

و این است معنی سخنشان که می‌گویند: «العالی لا یلتفت الی السافل» مقام برتر عوالم وجود، غایتی را در مقام پایین‌تر این عوالم جستجو نمی‌کند. و این است معنی سخن آنها که لازمه مخلوقیّت موجودات و صدور آنها از ذات کامل علی الاطلاق، غایت داشتن همه موجودات و سریان عشق در همه موجودات است و غایهٔ الغایات، ذات حقّ متعال است. و این است معنی سخنشان که فاعلیّت انسانها فاعلیّت بالقصد است و فاعلیّت حقّ متعال فاعلیّت بالعنایهٔ.

حقیقت این است که تصوّر هیوم و همه فلاسفه غرب از قدیم الایّام تا عصر حاضر از برهان نظم همان تصوّر کودکانه عوامانه است بر اساس اینکه خدا را صانعی مانند صانعهای بشر فرض کرده و در اطراف نفی و اثبات چنین صانعی به بحث پرداخته‌اند، و حال آنکه تنها با اثبات چنین صانعی است که به هیچ وجه خدا را اثبات نکرده‌ایم، مخلوقی در حدّ انسان اثبات کرده‌ایم.

بررسی نظریّه پرطمطراق هیوم در تقریر برهان نظم که نزدیک سه قرن است فلسفه غرب را تحت الشّعاع قرار داده است، بار دیگر ضعف بنیه فلسفی غرب را- چه الهی و چه مادّی- روشن

---

۱. منظومه حکمت سبزواری.

می‌کند و نشان می‌دهد تصوّر غربیان از برهان نظم یک ذرّه شکل فلسفی ندارد، از آنچه در فلسفه اسلامی در بحث «عنایت» مطرح است، در غرب خبری نبوده، تصوّر غربیان از این برهان در حدّ تصوّر عوام النّاس و حدّاکثر در حدّ تصوّر متکلّمین اشعری و معتزلی بوده نه در حدّ تصوّر حکما و فلاسفه اسلامی.

۳

آقای هیوم می‌گوید: فرضا با این برهان ثابت شود که صانع جهان از عقل و هوشی مانند عقل و هوش انسان برخوردار است، مدّعا که اثبات کمال لایتناهی خداوندی است اثبات نشده است.

اشتباه آقای هیوم در اینجا این است که پنداشته کسانی که خداوند را کمال مطلق و لایتناهی دانسته‌اند، با اتکا به برهان نظم- که به قول او یک دلیل تجربی است- بوده است.

ما در جلد پنجم اصول فلسفه یادآور شدیم که ارزش برهان نظم تنها در این حدّ است که ما را تا مرز ماوراء الطّبیعه سوق می‌دهد. این برهان همین قدر ثابت می‌کند که طبیعت ماورایی دارد و مسخّر آن ماوراء است و آن ماوراء، مستشعر به ذات و مستشعر به افعال خود است. امّا اینکه آن ماوراء واجب است یا ممکن، حادث است یا قدیم، واحد است یا کثیر، محدود است یا نامحدود، علم و قدرتش متناهی است یا نامتناهی، از حدود این برهان خارج است. اینها مسائلی است که تنها و تنها بر عهده فلسفه الهی است و فلسفه الهی با براهین دیگری اینها را اثبات می‌کند.

۴

آقای هیوم می‌گوید: فرضاً جهان ما کامل‌ترین جهان ممکن باشد، از کجا که صانع جهان آن را از جای دیگر کپیه نکرده باشد و یا خود به تدریج و ممارست، صنعت خود را تکمیل نکرده باشد؟

این اشکال نیز ناشی از آن است که هیوم از حدود کاربرد برهان نظم غافل است. او پنداشته همه مسائل الهیّات را از یک برهان استنتاج می‌کنند و آن برهان نظم است. در جلد پنجم اصول فلسفه گفته‌ایم که کاربرد برهان نظم این است که ثابت می‌کند طبیعت به خود واگذاشته نیست؛ قوای طبیعت، قوای تسخیر شده است. طبیعت به اصطلاح فلاسفه فاعل بالتّسخیر است، و به عبارت دیگر، طبیعت ماورایی دارد و آن ماوراء حاکم بر طبیعت و مدبّر آن است. برهان نظم که کاربردش در این حدّ است، در حدود همین کاربرد، رسا و کافی است. امّا اینکه آن ماوراء چه وضعی دارد، مثلًا آیا کمالش ذاتی است یا مکتسب است، آیا تدریجاً به دست آورده و یا مانند ذاتش قدیم است و امثال اینها، یک سلسله مسائل است که با یک سلسله براهین دیگر قابل تحقیق است، و فرضاً با براهین دیگری قابل تحقیق نباشد و از مسائلی باشد که برای همیشه برای بشر مجهول خواهد ماند- که البتّه این طور نیست و قابل تحقیق است- از ارزش برهان نظم نمی‌کاهد. هدف برهان نظم این است که ما را از طبیعت تا مرز ماورای طبیعت رهبری کند. ماورای این مرز، خارج از مسؤولیّت این برهان است.

۵

آقای هیوم مسأله شرور و آفات و طوفانها و زلزله‌ها را به عنوان نقضی بر «نظم معقول» جهان ذکر می‌کند.

ما نظر به اینکه درباره این مطلب در کتاب عدل الهی مشروحاً بحث کرده‌ایم، از طرح آن در اینجا خودداری می‌کنیم و خوانندگان را به آن کتاب ارجاع می‌دهیم.

نارسائی مفاهیم اجتماعی و سیاسی

سوّمین علّت گرایشهای مادّی، نارسایی برخی مفاهیم اجتماعی و سیاسی بوده است. در تاریخ فلسفه سیاسی می‌خوانیم که آنگاه که مفاهیم خاصّ اجتماعی و سیاسی در غرب مطرح شد و مسأله حقوق طبیعی و مخصوصاً حقّ حاکمیّت ملّی به میان آمد وعدّه‌ای طرفدار استبداد سیاسی شدند و برای توده مردم در مقابل حکمران حقّی قائل نشدند و تنها چیزی که برای مردم در مقابل حکمران قائل شدند وظیفه و تکلیف بود، این عدّه در استدلالهای خود برای اینکه پشتوانه‌ای برای نظریّات سیاسی استبداد مآبانه خود پیدا کنند، به مسأله خدا چسبیدند و مدّعی شدند که حکمران در مقابل مردم مسؤول نیست، بلکه او فقط در برابر خدا مسؤول است، ولی مردم در مقابل حکمران مسؤول‌اند و وظیفه دارند. مردم حقّ ندارند حکمران را بازخواست کنند که چرا چنین و چنان کرده‌ای؟ و یا

برایش وظیفه معیّن کنند که چنین و چنان کن؛ فقط خداست که می‌تواند او را مورد پرسش و بازخواست قرار دهد. مردم حقّی بر حکمران ندارند، ولی حکمران حقوقی دارد که مردم باید ادا کنند.

از این رو طبعاً در افکار و اندیشه‌ها نوعی ملازمه و ارتباط تصنّعی به وجود آمد میان اعتقاد به خدا از یک طرف، و اعتقاد به لزوم تسلیم در برابر حکمران و سلب حقّ هرگونه مداخله‌ای در برابر کسی که خدا او را برای رعایت و نگهبانی مردم برگزیده است و او را فقط در مقابل خود مسؤول ساخته است از طرف دیگر. و همچنین قهراً ملازمه به وجود آمد میان حقّ حاکمیّت ملّی از یک طرف، و بی‌خدایی از طرف دیگر.

آقای دکتر محمود صناعی در کتاب آزادی فرد و قدرت دولت نوشته‌اند:

> «در اروپا مسأله استبداد سیاسی و اینکه اساساً آزادی از آن دولت است نه مال افراد، با مسأله خدا توأم بوده است. افراد فکر می‌کردند که اگر خدا را قبول کنند، استبداد قدرتهای مطلقه را نیز باید بپذیرند؛ بپذیرند که فرد در مقابل حکمران هیچ گونه حقّی ندارد و حکمران نیز در مقابل فرد هیچ گونه مسؤولیّتی نخواهد داشت؛ حکمران تنها در پیشگاه خدا مسؤول است. لذا افراد فکر می‌کردند که اگر خدا را بپذیرند باید اختناق اجتماعی را نیز بپذیرند، و اگر بخواهند آزادی اجتماعی داشته باشند باید خدا را انکار کنند؛ پس آزادی اجتماعی را ترجیح دادند.»

از نظر فلسفه اجتماعی اسلامی، نه تنها نتیجه اعتقاد به خدا پذیرش حکومت مطلقه افراد نیست و حاکم در مقابل مردم مسؤولیّت دارد، بلکه از نظر این فلسفه، تنها اعتقاد به خداست که حاکم را

درمقابل اجتماع مسؤول می‌سازد و افراد را ذی حقّ می‌کند و استیفای حقوق را یک وظیفه لازم شرعی معرّفی می‌کند.

امیر المؤمنین پیشوای سیاسی و اجتماعی و امام معصوم و برگزیده حضرت حقّ در گیرودار صفّین با مردم سخن گفت و فرمود:

امّا بعد، فقد جعل اللّه سبحانه لی علیکم حقّا بولایة امرکم، و لکم علیّ من الحقّ مثل الّذی لی علیکم ... لایجری لاحد الّا جری علیه، و لا یجری علیه الّا جری له، و لو کان لاحدان یجری له و لا یجری علیه لکان ذلک خالصا للّه سبحانه دون خلقه، لقدرته علی عباده و لعدله فی کلّ ماجرت علیه صروف قضائه[۱].

حقّ تعالی با حکومت من بر شما برای من حقّی بر شما قرار داده است و شما را همان اندازه حقّ بر عهده من است که مرا بر عهده شماست. حقّ همواره دو طرفی است؛ کسی را بر دیگری حقّی نیست مگر اینکه آن دیگری را هم بر او حقّی است. و اگر کسی باشد که بر دیگران حقّ دارد و دیگران بر او حقّی ندارند، او تنها خداست و آفریدگانش را چنین مزیّتی نیست، زیرا او بر بندگانش توانایی و قدرت دارد و قضای گوناگون او جز بر عدالت جاری نمی‌گردد.

یعنی حقّ، متبادل است؛ هر کس از آن بهره‌مند شد، مسؤولیّتی در مقابل خواهد داشت.

از نظر اسلام، مفاهیم دینی همیشه مساوی آزادی بوده

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۰۷.

است، درست برعکس آنچه - طبق نقل آقای دکتر صناعی - در غرب جریان داشته، یعنی اینکه مفاهیم دینی مساوی با اختناق اجتماعی بوده است.

پرواضح است که چنین روشی، جز گریزاندن افراد از دین و سوق دادن ایشان به سوی ماتریالیسم و ضدّیت با مذهب و خدا و هر چه رنگ خدایی دارد، محصولی نخواهد داشت.

سه علّت دیگر برای گرایش به مادّیگری هست که لازم است ذکر شود. این سه علّت، هم در میان ما وجود دارد و هم در میان مسیحیان. این سه علّت مربوط می‌شود به روش تبلیغی و یا عملی که پیروان ادیان در گذشته و یا زمان حاضر داشته و دارند.

اظهار نظر غیر متخصّص

در بعضی مسائل همه مردم به خود حقّ می‌دهند که اظهارنظر کنند. در قدیم درباره مسائل بهداشتی، مطلب اینچنین بود. اگر کسی می‌گفت من فلان ناراحتی دارم، هر کس که می‌شنید اظهارنظر می‌کرد که بلی، علّتش این است و اثرش این است و چاره‌اش و علاجش هم این است، و دیگری که می‌شنید به نحوی دیگر اظهار نظر می‌کرد. حقّ اظهار نظر را همه برای خود محفوظ می‌دانستند و اگر احیانا نفوذ و قدرتی می‌داشتند و لااقل بیمار نوعی رودرواسی از آنها می‌داشت، او را مجبور می‌کردند که این دستور را که نتیجه‌اش قطعی است به کار ببندد. کمتر فکر می‌کردند که اظهارنظر در مسائل بهداشتی نیازمند به تخصّص است؛ باید پزشک بود، داروشناس بود؛ باید سالها نزد استاد درس خواند؛ باید مدّتها تجربه علمی آموخت. امّا گویی همه خود را پزشک می‌دانستند. الان هم در میان یک

طبقه وضع همین است.

در مسائل دینی نیز عیناً همین طور بود و هنوز هم همین طور هست و ادامه دارد. همه کس به خود حقّ می‌دهد که اظهارنظر کند.

مسائل دینی خصوصاً قسمتهای خداشناسی و توحیدی از جمله پیچیده‌ترین مسائل علمی است که همه کس شایستگی اظهارنظر ندارد. البتّه اساس خداشناسی آن اندازه که عموم مردم مکلّف‌اند بدانند و ایمان داشته باشند، ساده و فطری است، امّا یک قدم که آن طرف‌تر برویم، بحث صفات و اسماء و افعال و قضا و قدر الهی به میان می‌آید و فوق العاده پیچیده می‌گردد. به تعبیر امیر المؤمنین علی (علیه السّلام) «دریایی عمیق است»؛ تنها نهنگها می‌توانند در اعماق این دریا شناوری کنند. شناسایی و بررسی صفات و اسماء ذات حقّ کاری نیست که از همه کس ساخته باشد، و حال اینکه می‌بینیم همه کس خود را در این قسمت اهل نظر می‌داند و به بحث و اظهارنظر و استدلال می‌پردازد و گاه سر از سخنان مضحکی درمی‌آورد.

می‌نویسند کشیشی می‌خواست «اصل غائیّت» را تعریف کند و بیان کند که نظام جهان یک نظام هدفدار است و جهان یک جریان هدفداری را طی می‌کند و از این راه می‌خواست حکمت باری تعالی و علم و اراده او را به ثبوت برساند. و البتّه چنانکه می‌دانیم این مطلب دشواری نیست؛ از خلقت هر موجودی می‌توان شاهد آورد، امّا کشیش خطوط روی طالبی را به عنوان مثال ذکر کرد، گفت علّت اینکه خطوط منظّم روی طالبی کشیده شده این است که وقتی ما می‌خواهیم طالبی را برای افراد خانواده تقسیم و قاچ کنیم، قبلًا محلّ گذاشتن کارد مشخّص باشد که عادلانه تقسیم

کنیم و بچّه‌ها دعوا نکنند و جار و جنجال راه نیندازند!

مثالی هم از خودمان ذکر کنم. می‌گویند شخصی این مطلب را عنوان کرده که چرا خداوند به کبوتر بال داده است امّا به شتر نداده است؟ جواب می‌داد: اگر شتر بال می‌داشت، دیگر برای ما زندگی نمی‌ماند؛ شتر پرواز می‌کرد و خانه‌های خشت و گلی ما خراب می‌شد!

از دیگری پرسیدند چه دلیلی بر وجود خدا هست؟ گفت: «تا نباشد چیزکی مردم نگویند چیزها»!

ضعف منطقهایی که غالباً دیده می‌شود که افراد ناوارد در مسائل مربوط به حکمت الهی، عدل الهی، قضا و قدر الهی، اراده و مشیّت الهی، قدرت کامله الهی، جبر و اختیار، حدوث و قدم عالم، قبر و برزخ و معاد و بهشت و جهنّم و صراط و میزان و غیره از خود نشان می‌دهند و غالباً مستمعان آنها می‌پندارند که آنچه این جاهلان و بی‌خبران می‌گویند متن تعلیمات دینی است و اینها به اعماق آن تعلیمات رسیده‌اند، یکی از موجبات بزرگ لامذهبی و گرایشهای مادّی است.

چقدر مصیبت است برای اهل معرفت که افرادی که نه با مکتب الهیّون آشنا هستند و نه با مکتب مادّیون، از هرج و مرج و بی‌نظمی که در سیستم تبلیغات دینی - خصوصاً در جامعه تشیّع- وجود دارد استفاده کرده، در ردّ مادّیون کتاب می‌نویسند؛ لا طائلاتی به هم می‌بافند که اسباب تمسخر و استهزاست. بدیهی است که چنین تبلیغاتی به سود مادّیگری است. از کتبی که در زمان خود ما در این زمینه نوشته شده است فراوان می‌توان مثال آورد.

خداپرستی یا زندگی

در اینجا مقدّمتاً باید مطلبی را خاطر نشان کنیم تا منظور کاملًا روشن گردد:

بشر محکوم است از غرایز خود پیروی کند. در وجود بشر غرایزی نهاده شده تا او را به سوی هدفی که در متن خلقت منظور است، بکشاند. البتّه مقصود این نیست که بشر چشم بسته باید تابع غرایز خود باشد؛ مقصود این است که وجود غرایز، عبث نیست، نتوان آنها را نادیده گرفت، نتوان آنها را مهمل گذاشت و نباید به معارضه و مبارزه کلّی آنها پرداخت. غرایز را باید اصلاح و تعدیل و رهبری کرد، که این مطلب دیگری است.

مثلًا در انسان تمایل به فرزند هست. این تمایل امر کوچکی نیست؛ از شاهکارهای خلقت الهی است. اگر این تمایل نبود، خلقت ادامه نمی‌یافت. منتها در کارخانه خلقت، این تمایل به

صورت یک امر لذیذ و شیرین در کام هر حیوانی ریخته شده است تا هر نسلی در خدمت نسل آینده خویش باشد و از این خدمت نیز لذّت ببرد. این علاقه را تنها در نسل قبلی قرار نداده است. در انسان، نسل بعد را نیز به نسل قبلی علاقمند گردانیده است، امّا نه به آن شدّت که گذشته را به آینده علاقمند کرده است. این علاقه‌ها رمز پیوندهاست.

یکی دیگر از غرایز بشری، حسّ حقیقت جویی و دانش طلبی و کاوش است. ممکن است مردم را در زمانی موقّت از تحقیق و دانش و کاوش منصرف کرد، امّا برای همیشه نمی‌توان بر ضدّ روح حقیقت جویی و دانش طلبی بشر قیام کرد.

از جمله غرایز انسان مال دوستی است. البتّه مال دوستی یک غریزه مستقیم در انسان نیست؛ یعنی اینچنین نیست که انسان مال را به خاطر مال دوست بدارد و مورد علاقه او باشد، امّا چون به حسب طبع و غریزه، حوایج مادّی زندگی خود را می‌خواهد رفع کند و در پاره‌ای اجتماعات مانند اجتماع ما وسیله رفع حوایج، پول و ثروت است- اگر انسان پول داشته باشد کلید همه قفلها را در دست دارد و اگر نداشته باشد همه درها به رویش بسته می‌ماند- از این نظر، آدمی پول را به عنوان کلید همه قفلها از نظر مادّیات زندگی دوست می‌دارد.

همچنانکه گفتیم با یک امر طبیعی و غریزی نمی‌توان مبارزه کرد؛ بدین معنی که برای همیشه نمی‌توان آن را تعطیل کرد، هر چند ممکن است در یک مدّت محدود جامعه را بدان سو کشاند و هم ممکن است افرادی محدود را برای همیشه بدان سو کشاند، امّا بشر و جامعه بشری را نمی‌توان از مقتضیات یکی از غرایز برای همیشه

منصرف کرد. مثلًا امکان ندارد که بتوانیم همه افراد را برای همیشه قانع کنیم که راضی شوند همه درها به رویشان بسته باشد و از آن کلید مرموز و جادویی به نام «پول» یا «ثروت» به عنوان یک شیء پلید و منفور دوری گزینند.

حالا اگر با نام خدا و با نام دین، با این غرایز مبارزه شود، اگر تحت نام و عنوان دین، تجرّد و رهبانیّت مقدّس شمرده شود و ازدواج پلیدی، اگر تحت آن نام و عنوان، جهل موجب نجات معرّفی گردد و علم سبب گمراهی، اگر با آن نام و عنوان، ثروت و قدرت و تمکّن مایه بدبختی شناخته شود و فقر و ضعف و دستنارسی مایه سعادت و خوشبختی، چه عوارضی دست می‌دهد؟ انسانی را در نظر بگیرید که از طرفی تحت تأثیر جاذبه دینی و تلقینات دینی است و از طرف دیگر تحت تأثیر جاذبه شدید این امور؛ بالاخره یا این طرف را می‌گیرد یا آن طرف را و یا مانند بسیاری از مردم در کشاکش این دو جاذبه گرفتار می‌شود؛ از کسانی می‌شود که درباره‌شان گفته‌اند:

یک دست به مصحفیم و یک دست به جام
گه نزد حلالیم و گهی نزد حرام

روحیّه مذبذب پیدا می‌کند: «لا الی هؤلاء و لا الی هؤلاء». در واقع و نفس الامر، یک بیمار روانی درست و حسابی می‌شود با همه عوارض و آثارش.

کار دین و رسالت دین محو غرایز نیست؛ تعدیل و اصلاح و رهبری و حکومت و تسلّط بر آنهاست. چون غرایز را نمی‌توان و نباید از بین برد، قهراً در اجتماعاتی که با نام خدا و دین و مذهب برای نابودی غرایز قیام می‌کنند و خداپرستی را با زندگی، متضاد معرّفی

می‌کنند، خود این معانی و مفاهیم عالی شکست می‌خورند و ماتریالیسم و سایر مکتبهای ضدّ خدایی و ضدّ دینی رواج می‌گیرد. لهذا بدون تردید باید گفت که زاهدمآبان جاهل هر محیطی- که بدبختانه در میان خود ما هم زیاد هستند- از عوامل مهمّ گرایش مردم به مادّیگری می‌باشند.

راسل می‌گوید تعلیمات کلیسایی، بشر را در میان دو بدبختی و حرمان قرار می‌دهد: یا بدبختی دنیا و حرمان از نعمتهای آن، و یا بدبختی و حرمان از آخرت و حور و قصور آن. می‌گوید از نظر کلیسا انسان الزاماً باید یکی از دو بدبختی را تحمّل کند: یا به بدبختی دنیا تن دهد و خود را محروم و منزوی نگه دارد و در مقابل در آخرت و جهان دیگر از لذّتها بهره‌مند گردد، یا اگر خواست در دنیا از نعمتها و لذّتها بهره‌مند باشد باید بپذیرد که در آخرت محروم خواهد ماند.

اوّلین سؤال و ایرادی که بر این منطق وارد است از ناحیه منطق توحید و خداشناسی است. آخر چرا خدا الزاماً بشر را به تحمّل یکی از دو بدبختی محکوم کرده است؟ چرا جمع میان دو خوشبختی ناممکن است؟ مگر خداوند بخیل است؟! مگر از خزانه رحمت او کم می‌شود؟! چه مانعی دارد خدا، هم خوشبختی دنیا را برای ما بخواهد و هم خوشبختی آخرت را؟ اگر خدایی درکار است که از وجود و قدرت غیر متناهی لبریز است، بایستی سعادت کامل ما را بخواهد، و اگر سعادت کامل ما را می‌خواهد، هم خوشبختی دنیای ما را می‌خواهد و هم خوشبختی آخرت ما را.

برتراند راسل از کسانی است که این تعلیم کلیسایی سخت او را آزار می‌داده است و شاید این تعلیم تأثیر فراوانی در گرایشهای

ضدّ خدایی و ضدّ دینی او داشته است.

کسانی که این فکر را تبلیغ کرده و می کنند، خیال کرده‌اند که علّت اینکه در دین یک سلسله چیزها از قبیل شراب و قمار و زنا و ظلم و غیره نهی شده این است که این امور سعادت و خوشبختی و بهجت می‌آورد و دین با خوشی و بهجت مخالف است و خدا خواسته او در دنیا خوشی و سعادت و مسرّت نداشته باشد تا بتواند در آخرت خوشبخت باشد! و حال اینکه امر، درست برعکس این است.

این جلوگیریها و محدودیّتها به خاطر این است که این امور موجب بدبختی و تیرگی زندگی می گردد. اگر خدا گفت شراب مخور، معنایش این نیست که اگر شراب بخوری در دنیا خوشبخت می‌شوی و خوشبختی دنیا با خوشبختی آخرت ناسازگار است، بلکه چون شراب موجب بدبختی است، هم در دنیا و هم در آخرت از آن جلوگیری شده است. تمام محرّمات اینچنین‌اند؛ یعنی اگر موجب بدبختی نبودند حرام نمی‌شدند.

و همچنین در مورد واجبات؛ یعنی واجبات چون موجب خوشبختی هستند و در همین زندگی دنیا نیز اثر نیک دارند، واجب شده‌اند، نه اینکه واجب شده‌اند تا قدری از خوشبختی دنیا بکاهند.

قرآن با کمال صراحت فواید و مصالح واجبات و مضار و مفاسد محرّمات را توضیح می‌دهد. مثلًا در دو آیه نیرو بخشی نماز و روزه را بیان می کند، می‌فرماید:

استعینوا بالصّبر و الصّلاة و انّها لکبیرة الّا علی الخاشعین[۱].

---

۱. بقره/ ۴۵.

از شکیبایی و نماز کمک جویید و آن [نماز] بسی سنگین است مگر برای خشوع پیشگان.

و درباره روزه می‌فرماید:

یا ایّها الّذین آمنوا کتب علیکم الصّیام کما کتب علی الّذین من قبلکم لعلّکم تتّقون[۱].

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! روزه بر شما نوشته شده است، همچنانکه بر کسانی که قبل از شما بودند نوشته شد، شاید که با تقوی شوید.

یعنی نماز بخوانید و روزه بگیرید تا روحتان نیرومند گردد و اخلاق زشت از شما زدوده شود. نماز و روزه نوعی کار و عمل و نوعی تمرین و تربیت‌اند که جلوی فحشاء و کارهای زشتتان را می‌گیرند.

در این تعلیمات، نه تنها مسائل زندگی و مسائل معنوی را با یکدیگر متناقض نمی‌داند، بلکه مسائل معنوی را وسیله سازش بیشتر با یک محیط زندگی سعادتمندانه معرّفی می‌کند.

تعلیمات خلاف حقیقت برخی مبلّغین، موجب گشت که مردم از دین فراری شوند و خداشناسی را مستلزم قبول محرومیّت و تحمّل بدبختی و ذلّت این جهانی بپندارند.

۱. بقره/ ۱۸۳.

محیط اخلاقی و اجتماعی نامساعد

علّت دیگر گرایشهای مادّی این است که جوّ روحی و اخلاقی انسان با اندیشه خداشناسی و خداپرستی نامساعد باشد. خداشناسی و خدا پرستی طبعاً مستلزم یک نوع تعالی روحی خاصّی است؛ بذری است که در زمینهای پاک رشد می‌کند. زمینهای فاسد و شوره زار، این بذر را فاسد می‌کند و از میان می‌برد. اگر انسان در عمل، شهوتران و مادّه پرست و اسیر شهوات گردد، تدریجاً افکار و اندیشه‌هایش هم به حکم اصل انطباق با محیط، خود را با محیط روحی و اخلاقی او سازگار می‌کنند، یعنی اندیشه‌های متعالی خداشناسی و خداپرستی و خدادوستی جای خود را به افکار پست مادّیگری و اینکه هستی لغو و بیهوده است، حساب و کتابی درکار عالم نیست، دم غنیمت است و امثال اینها می‌دهد.

هر فکر و اندیشه‌ای برای اینکه رشد کند و باقی بماند، زمینه

روحی مساعدی می‌خواهد. چقدر زیبا و عالی در آثار دینی گفته شده است که:

لا یدخل الملائکة بیتا فیه کلب او صورة کلب[۱].

فرشتگان به خانه‌ای که در آن خانه، سگ یا تصویر سگ وجود داشته باشد وارد نمی‌گردند.

گفتیم جوّ روحی نامساعد. ممکن است پرسش شود که جوّ اجتماعی چطور؟ جواب این است که ما علّت نزدیک و مباشر را گفتیم. شک نیست که جوّ اجتماعی نیز باید مساعد باشد. ولی تأثیر جوّ اجتماعی بر روی عقاید، تأثیر مستقیم نیست، تأثیر غیرمستقیم است. جوّ فاسد اجتماعی جوّ روحی را فاسد می‌کند و جوّ فاسد روحی زمینه رشد اندیشه‌های متعالی را ضعیف و زمینه رشد اندیشه‌های پست را تقویت می‌کند. به همین جهت است که در اسلام به اصلاح محیط اجتماعی اهتمام زیاد شده است و باز به همین جهت است که سیاستهایی که می‌خواهند اندیشه‌های متعالی را در مردمی بکشند، زمینه فساد اخلاقی و عملی آنها را فراهم می‌کنند و برای فراهم کردن این زمینه، محیط اجتماعی را با وسایلی که در اختیار دارند فاسد می‌نمایند.

ما برای اینکه تأثیر جوّ نامساعد روحی را در گرایشهای مادّی روشن سازیم، ناچاریم مطلبی را که قبلا به آن اشاره کردیم مجدّدا توضیح دهیم.

قبلًا گفتیم که مادّیگری گاهی اعتقادی است و گاهی اخلاقی. مادّیت اخلاقی یعنی اینکه شخص هر چند از نظر اعتقاد

---

۱. سفینة البحار، ج ۲/ ص ۴۸۶.

معتقد به ماورای طبیعت است ولیکن از نظر اخلاق و عمل، مادّی است. مادّیت اخلاقی - همچنانکه گفته شد- یکی از علل و موجبات مادّیت اعتقادی است. به عبارت دیگر، شهوترانیها و افسار گسیختگیها و غرق شدن در منجلاب شهوت پرستی یکی از موجبات گرایشهای فکری مادّی است.

مادّیت اخلاقی یعنی اینکه انسان از حیات و زندگی هیچ گونه ایده اخلاقی و معنوی نداشته باشد.

آیا ممکن است کسی اعتقادا الهی باشد ولی عملش جلوه‌گاه اعتقادش نباشد و از نظر عمل، مادّی باشد؟ و آیا ممکن است کسی از نظر اعتقاد، مادّی باشد ولی از نظر عمل، مادّی نباشد و زندگی‌اش زندگی منزّه و بی‌آلایش از تندروی و تجاوز و ستم باشد؟ بالاخره آیا انفکاک مادّیت اخلاقی از مادّیت اعتقادی امکان پذیر است؟ پاسخ این است که آری امکان پذیر است و زیاد واقع می‌شود، امّا چیزی نیست که دوام یابد و روی آن بتوان حساب کرد، زیرا یک حالت غیر طبیعی است و آنچه برخلاف طبیعت و روش طبیعی نظام اسباب و مسبّبات است دوام نخواهد یافت. و بالاخره آنجا که انفکاک است، یا روش و عمل در اعتقاد مؤثّر می‌افتد و آن را منقلب می‌کند و یا اعتقاد و ایده تأثیر می‌کند و طرز عمل را منقلب می‌سازد. و بالاخره یا اعتقاد فدای عمل می‌شود و یا عمل فدای اعتقاد.

این را نمی‌توان باور کرد که کسی بتواند یک عمر زندگی کند که فکراً و ایماناً الهی باشد ولی عملًا مادّی؛ عاقبت یکی از دو طرف غالب خواهد شد، یا به این سو و یا به آن سو خواهد رفت. کما اینکه آن کسی هم که از نظر فکر و ایمان مادّی است، خواه

ناخواه، دیر یا زود یا برمی‌گردد و الهی می‌شود و یا اینکه تنزّه اخلاقی او تبدیل به مادّیت اخلاقی می‌گردد. این دو نحو مادّیت (مادّیت اعتقادی و مادّیت اخلاقی) علّت و معلول یکدیگرند و از نوع علّت و معلولهای متقابل هستند؛ یعنی هر کدام، هم علّت دیگری واقع می‌شوند و هم معلول آن.

وقتی انسان فکرش به اینجا منتهی گشت که جهان بدون هدف است و هوش و عقل و ادراک در آن وجود ندارد و خلقت افراد انسانی هم تصادفی است و خلقتی است بر اساس عبث و پرونده انسانها نیز پس از مرگ بکلّی بسته می‌شود، طبعاً به فکر می‌افتد «پس دم را باید غنیمت شمرد. تا کی در فکر خوب و بد بودن و عمر را بیهوده تلف کردن؟». طرز تفکّر بیهوده شماری هستی و حیات و آفرینش طبعاً به مادّیت اعتقادی منتهی می‌گردد؛ مخصوصاً که این طرز تفکّر فوق العاده رنج آور و طاقت فرساست. غالباً صاحبان این اندیشه‌ها از خود، یعنی از اندیشه‌های خود که مانند مار و عقرب آنها را می‌گزد، فرار می‌کنند و به دنبال وسیله‌ای هستند که آن اندیشه‌های گزنده و خرد کننده را از آنها دور سازد. در پی امور فراموشی آور می‌روند؛ به مخدّرات و مسکرات پناه می‌برند؛ حدّاقل این است که به مجالس و محافل عیش و عشرت برای فراموش کردن خود و اندیشه‌های خود رو می‌آورند و تدریجاً غرق در مادّیت اخلاقی می‌گردند.

پس علّت اینکه مادّیت اعتقادی منجر به مادّیت اخلاقی می‌گردد تنها این نیست که منطقاً اساس اخلاق مبتنی بر عفاف و تقوا متزلزل می‌گردد و دلیلی برای چشم پوشی از لذّتهای مادّی باقی نمی‌ماند؛ تنها این نیست که با از میان رفتن سدّ معنوی افکار الهی،

جاذبه شهوات کار خود را می‌کند؛ بلکه علّت دیگری هم درکار است و آن اینکه اندیشه‌های ماتریالیستی درباره جهان و حیات و خلقت، آدمی را سخت در رنج و فشار می‌گذارد و در آدمی حالت میل به فرار از این اندیشه‌ها و پناه بردن به امور فراموشی آور، اعمّ از عیش و عشرتها و یا مخدّرات و مسکرات، به وجود می‌آورد. تأثیر دافعه این اندیشه‌های سهمناک کمتر از تأثیر جاذبه لذّت مادّیات نیست.

عکس این حالت نیز ممکن است. یعنی همانطور که مادّیت اعتقادی منجر به مادّیت اخلاقی می‌شود، مادّیت عملی و اخلاقی نیز در نهایت امر منجر به مادّیت اعتقادی می‌شود؛ یعنی همان طور که فکر و اندیشه بر روی اخلاق و عمل اثر می‌گذارد، اخلاق و عمل نیز روی فکر و اعتقاد و اندیشه اثر می‌گذارد. مقصود اصلی در این بحث - که از علل گرایشهای مادّی بحث می‌کنیم و سخنمان به مسأله جوّ نامساعد روحی و اخلاقی رسیده است - همین قسمت است.

ممکن است سؤال شود چه رابطه‌ای ما بین عمل و فکر هست؟ مسأله فکر از مسأله عمل مجزّاست. ممکن است انسان جوری فکر کند و نظام فکری‌اش ثابت بماند، امّا عمل و اخلاقش مطابق آن نباشد و به نحو دیگری سیر کند.

جواب این است که ایمان و اعتقاد، یک فکر مجرّد و خشک نیست که گوشه‌ای از ذهن را اشغال کند و با سایر قسمتهای هستی انسان سر و کاری نداشته باشد. در بین افکار انسان، افکار بی‌ارتباط به عمل، بسیار است، مانند افکار و اطّلاعات ریاضی انسان و قسمتهای بسیاری از اطّلاعات طبیعی و یا جغرافیایی. امّا بعضی از افکار است که وقتی در انسان پیدا شد، به حکم اینکه با سرنوشت انسان پیوند دارد، می‌خواهد بر سراسر وجود انسانی تسلّط

یابد و همه را در قبضه خویش قرار دهد؛ هنگامی که پیدا می‌شود، زنجیروار یک عدّه اندیشه‌های دیگری را به دنبال خویش می‌آورد و خطّ مشی انسان را عوض می‌کند. عینا داستان کودک مکتبی است که هر چه استاد می‌گفت بگو «الف»، نمی‌گفت. پس از آنکه اصرار بسیار کردند که «الف» گفتن برای تو چه ضرری دارد؟ جواب داد که اگر «الف» بگویم، به آن ختم نمی‌شود؛ پس از آن باید بگویم «ب» و بالاخره سلسله درازی خواهد داشت. من از اول، «الف» نمی‌گویم که تا به آخر راحت باشم.

سعدی می‌گوید:

دل گفت مرا علم لدنّی هوس است
تعلیمم کن اگر ترا دسترس است
گفتم که «الف» گفت: دگر؟ گفتم: هیچ
در خانه اگر کس است یک حرف بس است

مسأله خدا عیناً همان «الف» مکتبی است که انسان وقتی گفت، بلافاصله بعدش باید بگوید «ب» و به ترتیب سایر الفبای معرفت به دنبال آن. انسان وقتی خدا را پذیرفت باید بپذیرد که خدا عالم السرّ و الخفیّات است، قادر مطلق است، حکیم علی الاطلاق است، عبث و بیهوده درکار او وجود ندارد؛ پس، از خلقت انسان نیز هدف و غرضی درکار است و بیهوده نیست. قهراً این فکر به دنبال می‌آید: آیا زندگی انسان به همین حیات و زندگی محدود است و یا اینکه انسان تکلیف و وظیفه دیگری دارد؟ آیا آن که انسان را آفریده است، وظیفه‌ای را هم به عهده او گذاشته است یا اینکه نگذاشته

است؟ و اگر وظیفه‌ای هست، آن وظیفه چیست و چگونه باید رفتار کرد؟

این است «الفی» که تا آخر گریبان انسان را رها نمی‌کند، مگر اینکه سراپای زندگی خود را تسلیم این «الف» کند؛ یعنی این خطّ سیری است که «الف خدا» برای انسان معیّن می‌کند.

روی این حساب است که خداشناسی، جوّ روحی و عملی مساعدی لازم دارد و اگر جوّ روحی و عملی مساعدی نبود، همان ریشه اصلی نیز خشک می‌گردد؛ همچون بذری که در زمینی افشانده می‌شود که اگر محیط مساعد نباشد فاسد می‌گردد و از بین می‌رود.

توحید اقتضا می‌کند یک زمینه آماده روحی را برای تعالی. توحید مقتضی تعالی روحی است؛ می‌خواهد روح را برتری دهد و با هدفهای حیات و خلقت سازگاری دهد و به همین جهت در قرآن کریم همه سخن از قابلیّت و پاکی و استعداد است؛ می‌گوید: «هدی للمتّقین»[1] هدایت است برای پرهیزکاران. «لتنذر به من کان حیّا»[2] قرآن برای این است که تو به وسیله آن زنده‌ها را اعلام خطر کنی.

از طرف دیگر، عصیانهای اخلاقی و عملی، روح را از آن مقام قدس والا تنزّل می‌دهند و لذا این فکر و آن عمل دو نیروی متضاد با یکدیگرند.

نه تنها در مفاهیم مقدّس مذهبی مطلب اینچنین است، بلکه در تمام مفاهیم مقدّس، ولو غیر مذهبی، مطلب به همین منوال است.

---

۱. بقره/ ۲.
۲. یس/ ۷۰. [و در قرآن کریم «لینذر» به صیغه غایب است.]

شرافت و شهامت و شجاعت روح در همه کس رشد نمی‌کنـد. عـزّت و آزادگی و عدالتخواهی و خیرخواه بشر بـودن در همـه کـس رشـد ندارد. در انسان شهوتران و عیّاش، اینهـا رو بـه زبـونی و فرسـودگی می‌روند؛ در انسان از خود گذشته و از تن رهیده رشد می‌کننـد، و لـذا در آنجا که انسان به شهوت و عـیش و نـوش گراییـده اسـت، همـه سجایای انسانی مرده است و انسان در لجن سیّئات اخلاقـی فـرو رفتـه است و بدان سبب جامعه و انسانها در راه سقوط می‌افتند. یـک نمونـه تاریخی این مطلب، داستان سقوط اسپانیای اسلامی است. کلیسا هر چـه خواست آن را از چنگال مسلمانان به در آورد، نتوانسـت تـا نقشـه‌ای ماهرانه کشید و تعالی روح را از آنان گرفت؛ آنان را به باده گسـاری و عیّاشی عادت داد و غیرت و شرفشان را برد و به دنبـال آن سـیادت و استقلالشان و سپس دین و اعتقاداتشان همه را نابود ساخت.

اولیای حقّ حتّی از بسیاری از لذّات مباح چشم می‌پوشـیدند و از گرفتاری در لذّات حلال نیز پرهیز داشتند، زیـرا مـی‌دانسـتند آنجـا که انسان پای بند لذّت شد تعالی روح از او گرفته می‌شـود چـه رسـد به آنجا که پای‌بند گناه باشد.

در آثار اسلامی ما این مطلب به این صورت طـرح شـده کـه گناه، سیاه دلی می‌آورد و سیاه دلی، بی‌ایمانی. به عبـارت دیگـر سـیه کاری، سیه دلی می‌آورد و سیه دلـی، سـیه فکـری: **«ثـمّ کـان عاقبـة الّذین اساؤا السّوأی ان کذّبوا بآیات اللّه»**[1].

۱. روم/ ۱۰.

سنگر قهرمانی و پرخاشگری

علل و عواملی که قبلًا تحت عناوین نارسایی مفاهیم کلیسایی، نارسایی مفاهیم فلسفی، نارسایی مفاهیم اجتماعی و سیاسی، نقص روشهای تبلیغی و نامساعد بودن جوّ اخلاقی و اجتماعی از آنها یاد شد، یا تنها به گذشته و تاریخ مربوط است و در گرایشهای مادّی عصر ما نقشی ندارد و یا از عوامل مشترک همه عصرهاست و در عصر ما نقش بخصوصی ندارد.

اکنون می‌خواهیم گرایشهای مادّی عصر خودمان را بررسی کنیم. در عصر ما کم و بیش ماتریالیسم نوعی کشش و جاذبه دارد، البتّه نه از نوع کشش و جاذبه‌ای که در دو قرن پیش از نظر روشنفکری و هماهنگی با علوم داشت. در قرن هجدهم و نوزدهم در اثر همان نارسایی مفاهیم کلیسایی و مفاهیم فلسفی اروپایی، موجی پدید آمده بود مبنی بر اینکه یا علم و دانش و یا مذهب و خدا. امّا

طولی نکشید که این موج کاذب درهم شکست و روشن گشت که پوچ و بی‌اساس است.

جاذبه و کشش ماتریالیسم در عصر ما از ناحیه دیگر است؛ از ناحیه خاصیّت انقلابی و پرخاشگری و مبارزه طلبی‌ای است که بدان معروف شده است.

امروز کم و بیش اینچنین در مغز جوانان فرو رفته است که یا باید خداپرست بود و مسالمت جو و عافیت طلب و ساکت و ساکن و بی‌تفاوت، و یا باید ماتریالیست بود و متحرّک و پرخاشگر و دشمن استعمار و استثمار و استبداد.

چرا چنین اندیشه‌ای در مغز جوانان راه یافته است؟ چرا ماتریالیسم به آن خاصیّت شناخته شده و مکتب الهی به این خاصیّت؟ از کجای ماتریالیسم، آن استنباط می‌شود و از کجای مکتب الهی این؟

پاسخ این پرسشها واضح است. لزومی ندارد که منطقاً از ماتریالیسم، آن استنباط شود و از مکتب الهی این. جوان که با این استنتاجات منطقی سر و کار ندارد. جوان یک چیز می‌بیند و همان کافی است برای نتیجه‌گیری او. جوان می‌بیند که قیامها و انقلابها و نبردها و مبارزه‌ها را طرفداران ماتریالیسم اداره می‌کنند و الهیّون غالبا در جناح بی‌تحرّکها و بی‌تفاوتها قرار دارند. برای جوان همین قدر کافی است که در قضاوت خود مکتب الهی را محکوم و مکتب مادّی را تأیید نماید.

در حال حاضر قسمت عمده مبارزات قهرمانانه ضدّ استبداد و استثمار را افرادی رهبری می‌کنند که کم و بیش تمایلات ماتریالیستی دارند. بدون تردید سنگر قهرمانی را تا حدود زیادی آنها

اشغال کرده‌اند. خاصیّت تحرّک و انقلابی بودن را آنها نسبتاً به خود اختصاص داده‌اند. باید اعتراف کنیم که مفاهیم دینی در عصر ما از هرگونه حماسه‌ای تهی گشته است. و از آن طرف با توجّه به عکس العملی که ظلم و ستمگری در روح طبقه محروم و ستمکش ایجاد می‌کند و با توجّه به روح قهرمان پرستی که در همه افراد بشر وجود دارد، کافی است که ارزش مثبت این تبلیغ عملی را به نفع ماتریالیسم و ارزش منفی آن روش عملی را که اکنون الهیّون ما دارند، علیه خدا و مذهب درک کنیم.

این جریان، عجیب به نظر می‌رسد؛ قاعدتاً می‌بایست برعکس باشد، زیرا لازمه خداشناسی و خداپرستی این است که انسان را به هدفهای ما فوق مادّیات وابسته می‌کند و او را در راه هدفهای عالی خود باگذشت می‌نماید، برخلاف ماتریالیسم که طبیعتا آدمی را با مادّه و مادّیات و آنچه مربوط به حیات فردی و شخصی- آن هم در حدود شؤون مادّی زندگی- است پای بست می‌کند.

بعلاوه، تاریخ نشان می‌دهد که همواره پیامبران و پیروان آنها بوده‌اند که در مقابل فرعونها و نمرودها و صاحبان قدرت به پا خاسته‌اند و قدرتهای اهریمنی را در هم کوفته‌اند. پیامبران بودند که با نیروی ایمان، از طبقه محروم و استثمار شده قدرتی عظیم علیه «ملأ» و «مترفین» به وجود می‌آوردند.

قرآن کریم در سوره قصص می‌فرماید:

و نرید ان نمنّ علی الّذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمّة و نجعلهم الوارثین. و نمکّن لهم فی

الارض و نری فرعون و هامان و جنودهما منهم ما کانوا یحذرون[1].

ما می‌خواهیم بر خوار شمرده شدگان در زمین منّت نهیم و آنها را پیشوا و وارث موهبتها و قدرتهایی که ستمگران به زور تصاحب کرده‌اند، قرار دهیم و قدرت و نیروی آنها را (که قدرت و نیروی ملّی است) در زمین مستقر سازیم و به فرعون و هامان (سمبلهای زور و استبداد) به دست این خوار شمرده شدگان، آن را بنمایانیم که از آن پرهیز می‌کردند.

در جای دیگر می‌فرماید:

و کایّن من نبیّ قاتل معه ربّیون کثیر فما و هنوا لما اصابهم فی سبیل اللّه و ما ضعفوا و ما استکانوا و اللّه یحبّ الصّابرین. و ما کان قولهم الّا ان قالوا ربّنا اغفرلنا ذنوبنا و اسرافنا فی امرنا و ثبّت اقدامنا و انصرنا علی القوم الکافرین. فآتیهم اللّه ثواب الدّنیا و حسن ثواب الآخرة و اللّه یحبّ المحسنین[2].

چه بسیار پیامبرانی که مردان الهی بسیاری به همراهی آنها به پیکار برخاستند و به هیچ وجه بر اثر سختیها و مصائبی که به آنها در راه خدا رسید، سست نشدند و ضعیف نگشتند و آهنگ زاری سر ندادند. آری، خداوند صابران را دوست می‌دارد. سخن و تقاضایشان از پروردگارشان جز این نبود که: پروردگارا! از

---

۱. قصص/ ۵ و ۶.

۲. آل عمران/ ۱۴۶-۱۴۸.

تقصیرهای ما و زیاده رویهای ما درکار درگذر و ما را ثابت قدم بدار و بر کافران پیروز گردان. پس خداوند هم پاداش دنیا و پاداش نیک آخرت به آنها داد. خداوند نیکوکاران را دوست می‌دارد.

در آیات سوره قصص چنین آمده بود: «می‌خواهیم آنها را در زمین مستقر سازیم». اکنون آیه‌ای از قرآن ذکر می کنیم که روشن می کند پیروان مکتب انبیاء آن روزی که قدرتشان در زمین مستقر گردد، چگونه عمل می کنند. در سوره حجّ می‌فرماید:

الّذین ان مکّنّاهم فی الارض اقاموا الصّلوة و آتوا الزّکوة و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر و للّه عاقبة الامور[۱].

آنان که چون قدرت آنها را در زمین مستقر سازیم، نماز را (که مظهر و آیینه پیوند آنها با خداست) به پا می‌دارند و زکات را (که مظهر و سمبل و وسیله کمک به خلق خداست) ادا می کنند و امر به معروف و نهی از منکر می‌نمایند (یعنی در اشاعه خوبیها و ازاله بدیها کوشش می کنند)، و البتّه عاقبت و سرانجام به دست خداست.

یعنی آنها به هر حال در انجام وظیفه خود کوشا می‌باشند، امّا به نتیجه رسیدن و نرسیدن به طور قطع، امری است که تابع یک سلسله شرایط و مصالح است که به دست خداست.

ایضاً در همان آیات سوره قصص چنین آمده بود: «می‌خواهیم ... آنها را پیشوای دیگران قرار دهیم». اکنون آیه‌ای از

۱. حجّ/ ۴۱.

قرآن ذکر می‌کنیم که در آنجا روشن می‌کند که بر حسب سنّت الهی چه قومی صلاحیّت پیشوایی دارند. در سوره الم سجده می‌فرماید:

و جعلنا منهم ائمّة یهدون بامرنا لمّا صبروا و کانوا بآیاتنا یوقنون[۱].

ما از میان آنها (قومی که تحت فشار و شکنجه بودند) پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما دیگران را رهبری می‌کنند، بدین جهت که مقاومت کردند و سرسختی نشان دادند و تسلیم نشدند، و دیگر اینکه به آیات ما و وعده‌های بر حقّ ما و سنن و نوامیس ما یقین داشتند.

قرآن کریم در جای دیگر می‌فرماید:

فضّل اللّه المجاهدین علی القاعدین اجرا عظیما[۲].

خداوند مجاهدان و پیکار کنندگان و به پا خاستگان را بر نشستگان، به اجر و پاداش عظیمی برتری داده است.

در جای دیگر می‌فرماید:

انّ اللّه یحبّ الّذین یقاتلون فی سبیله صفّا کانّهم بنیان مرصوص[۳].

خداوند دوست می‌دارد مردمی را که در راه او پیکار می‌کنند در حالی که صفی رویین بنیان به وجود آورده‌اند.

---

۱. الم سجده/ ۲۴.

۲. نساء/ ۹۵.

۳. صف / ۴

در جای دیگر خواسته‌های قهرمانانه و پرخاشگرانه آنها را اینچنین منعکس می‌کند:

ربّنا افرغ علینا صبرا و ثبّت اقدامنا و انصرنا علی القوم الکافرین[۱].

پروردگارا! ظرف قلوب ما را از نیروی پایداری و خویشتن داری لبریز فرما؛ قدمهای ما را ثابت بدار و ما را بر کافران پیروزی ده.

منحصر به این آیات نیست، فراوان است. آیا از این بیشتر و بهتر حماسه می‌توان یافت؟ سراسر قرآن، حماسه پیکار و جهاد و امر به معروف و نهی از منکر است. با این حال، چگونه است که سنگر انقلاب و پرخاشگری از الهیّون گرفته شده و ماتریالیستها این سنگر را تصاحب کرده‌اند؟ آنچه مایه تعجّب است این است که حتّی پیروان قرآن نیز این سنگر را از دست داده‌اند. از کلیسا تعجّبی نیست.

کلیسا قرنها قرآن و اسلام و پیامبر گرامی اسلام را مورد طعن و شماتت قرار داد که چرا پا از گلیم رهبانیّت و صومعه نشینی درازتر کرده است؟ چرا با ستمگران زمان به نبرد برخاسته است؟ چرا علیه قدرتهای دنیوی به پا خاسته است؟ چرا کار قیصر را به قیصر و کار خدا را به خدا وانگذاشته است؟

امّا الحقّ از مدّعیان پیروی قرآن جای تعجّب است. به

---

۱. بقره/ ۲۵۰.

عقیده ما خالی کردن این سنگر از طرف خداپرستان و همچنین اشغال این سنگر به وسیله پیروان مکتب مادّی، هر کدام علّت جداگانه دارد.

این سنگر از طرف خداپرستان آنگاه خالی شد که در مدّعیان پیشوایی دینی، روح عافیت طلبی پدید آمد. و به عبارت صحیح‌تر، این پدیده از آن وقت رخ داد که مردمی عافیت طلب و اهل زندگی روزمرّه و به تعبیر خود دین، مردمی اهل دنیا، به جای پیامبران و پیشوایان دینی نشستند و مردم به غلط، اینها را که روحیّه‌ای بر ضدّ روحیّه پیامبران و امامان و تربیت شدگان واقعی آنها داشتند- و اگر تشابهی درکار بود اندکی در قیافه و لباس بود- نماینده و مظهر و جانشین آنها دانستند.

بدیهی است که اینها مفاهیم دینی را آنچنان توجیه کرده و می‌کنند که تکلیفی برای خودشان ایجاد و ایجاب نکند و با عافیت طلبی کوچکترین تضاد و تصادمی نداشته باشد. دانسته و یا ندانسته مفاهیمی از دین را تغییر دادند و علیه خود دین به کار بردند.

در شیعه مفهوم معقول و خردمندانه‌ای وجود دارد که هم قرآن آن را تأیید می‌کند و هم خرد، و آن مفهوم «تقیّه» است. تقیّه عبارت است از تاکتیک معقول به کار بردن در مبارزه برای حفظ بهتر و بیشتر نیروها. بدیهی است که هر فردی، چه از نظر جانش و چه از نظر امکانات اقتصادی‌اش و چه از نظر حیثیّات اجتماعی‌اش، برای جبهه‌ای که در آن جبهه پیکار می‌کند یک نیرو است، یک سرمایه است. حدّاکثر کوشش برای حفظ این نیروها و سرمایه‌ها باید به کار برده شود. چرا نیروها بی‌جهت هدر برود؟ چرا قدرتها بی‌جهت ضعیف گردد؟ باید جبهه هر چه بیشتر قوی و نیرومند بماند.

تقیّه نوعی سپر به کار بردن است در مبارزه. این کلمه از مادّه «وقی» است که به معنی نگهداری است. وظیفه یک فرد مبارز در مبارزه تنها این نیست که حریف را بکوبد؛ خود نگهداری تا حدّ امکان نیز وظیفه مبارز است. تقیّه یعنی هر چه بیشتر زدن و هر چه کمتر خوردن. به هر حال، تقیّه تاکتیک معقول و خردمندانه‌ای است در مبارزه.

ولی امروز می‌بینیم که این کلمه از مفهوم اصلی خود بکلّی تهی گشته و مفهوم ضدّ مبارزه به خود گرفته است. از نظر عافیت طلبان، تقیّه یعنی از میدان به در رفتن و صحنه را به دشمن واگذار کردن، و در مقابل، به جرّ و بحث و هو و جنجال پرداختن.

امّا چگونه شد که مادّیین این سنگر را اشغال کردند؟ ممکن است گفته شود علّت اینکه مادّیین این سنگر را اشغال کردند، این بود که الهیّون تخلیه کردند. ولی این گفته صحیح نیست؛ علّت دیگری درکار است.

در این جهت کلیسا بیش از همه مسؤول است. در غرب - همچنانکه قبلاً اشاره شد - از یک طرف مفاهیم نامعقولی درباره خدا و جهان دیگر و عیسی مسیح عرضه شد که افکار حرّ و آزاد و روشن نمی‌توانستند بپذیرند. آنچه هم به عنوان حکمت الهی عرضه می‌شد که وابسته به کلیسا بود نیز همین طور؛ به اضافه اینکه نوعی ارتباط مصنوعی میان ایمان به خدا و مشروع شمردن استبدادها و اختناقها از یک طرف و میان بی‌خدایی و حقّ حاکمیّت ملّی و پیکار در راه کسب حقوق، از طرف دیگر برقرار شد.

اینها موجب شد که برخی مصلحان اجتماعی و داعیه داران، برای اینکه خود را در راه مبارزات اجتماعی یکسره از این قیود آزاد

کنند، از اساس منکر خدا و هر معنی و مفهومی که از فکر خدا منشعب شود گشتند و به سوی ماتریالیسم رو آوردند.

پیروان آنها که از نظر اجتماعی شیفته و فریفته آنها بودند، تدریجاً چنین فکر کردند که شاید اندیشه ماتریالیسم چنین معجزه‌ای دارد و چنین افراد مبارز و پرخاشگری به وجود می‌آورد، و حال آنکه آن افراد از ماتریالیسم نیرو نگرفته بودند، بلکه این ماتریالیسم بود که از این افراد نیرو گرفت و اعتبار و حیثیّت کسب کرد. علّت گرایش آن افراد به ماتریالیسم محاسن ماتریالیسم نبود، بلکه مفاسدی بود که در دستگاههای به اصطلاح مذهبی از جنبه‌های فکری، اخلاقی، علمی و اجتماعی پدید آمده بود.

الان می‌بینیم که نوعی ارتباط تصنّعی میان سوسیالیسم- که مربوط است به وضع اقتصادی و اجتماعی و سیاسی اجتماع- و میان ماتریالیسم در نظر برخی کوته نظران موجود است و حال اینکه هیچ ارتباطی نیست. در حقیقت، به مقدار زیادی در عصر حاضر ماتریالیسم به واسطه پیوند دروغینی که با سوسیالیسم پیدا کرده است، حیثیّت و اعتبار یافته است.

البتّه نمی‌خواهیم مبالغه کرده باشیم؛ نمی‌خواهیم ادّعا کنیم که در حال حاضر ماتریالیسم توانسته است تمام سنگرهای انقلاب و نوجویی و نوسازی و پرخاشگری را از دست الهیّون بگیرد. مخصوصاً در جهان اسلام این کلّیّت به هیچ وجه صادق نیست. تاریخ نیم قرن اخیر مبارزات ضدّ استعماری در سرزمینهای اسلامی بهترین شاهد مدّعاست و پیش بینی می‌شود که مسلمانان بیدار دل تدریجا این سنگر را که بحقّ مال خودشان است تصاحب کنند. حتّی گفته می‌شود آنچه در جنوب شرقی آسیا می‌گذرد که اعجاب جهانیان را

برانگیخته است، برخلاف برخی تبلیغات، با نوعی معنویّت و جنبه‌های ضدّ ماتریالیستی توأم است. ولی انکار هم نباید بکنیم که در گذشته نزدیک، چنین بوده است و هنوز هم صاحب اصلی این سنگرها همان بی‌خداها قلمداد می‌شوند.

نتیجه

نتیجه‌ای که عملًا از بررسی علل و عوامل گرایشهای مادّی باید بگیریم چیست؟

مجدّدا باید اعتراف کنم که مدّعی نیستم این بررسی یک بررسی جامع و کامل است. ممکن است علل و عواملی از نظر من پنهان مانده باشد. ممکن است در ارزیابی بعضی عاملها اشتباه کرده باشم. مسلّماً دیگران که جریان تاریخ را با زیربناهای اقتصادی توجیه می‌کنند، به شکل دیگر این حوادث را تعلیل می‌نمایند و آینده را هم به شکلی دیگر پیش بینی می‌کنند. ما هر چند مطالعات خود را برای اظهارنظر قطعی درباره علل و عوامل گرایشهای مادّی کافی نمی‌دانیم و خود را نیازمند به بررسی دقیق‌تر و کامل‌تری می‌دانیم، امّا حاضر هم نیستیم از دیگران تقلید کنیم و چشم بسته تسلیم گفته‌های آنها بشویم.

اکنون ببینیم از نظر علاقمندان به بسط و اشاعه کلمه توحید که نجات انسانیّت را در گرو خداشناسی و خدا پرستی می‌دانند، معنویّت را از ضرورتهای زندگی فردی و اجتماعی انسان می‌شناسند، اذعان دارند بشریّت منهای معنویّت امیدی به بقایش نیست، خودش را و تمدّنش را و زمینی را که بر آن قرار گرفته به دست خود نابود خواهد ساخت- آری، از نظر این افراد- چاره چیست و چه باید کرد؟

اگر بررسیهای گذشته را ملاک قرار دهیم باید اوّلًا مکتب الهی را به طور معقول و علمی و استدلالی صحیح عرضه بداریم: به خداوند تصویر انسانی ندهیم، برایش چشم و گوش نسازیم، میان چشم چپش و چشم راستش فاصله معیّن نکنیم، او را در لابراتوارها و یا در بالای ابرها و ما فوق آسمانها و در قعر دریاها جستجو نکنیم، مسأله تنزیه را که قرآن کریم فراوان بر آن تکیه کرده است در نظر بگیریم و او را برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم بدانیم، او را فقط آغاز کننده جهان ندانیم، میان او و علل زمانی تقسیم کار برقرار نکنیم، با تصوّرات نامربوط درباره علم ازلی و اراده ازلی مبارزه کنیم و خلاصه جلوی هرگونه لغزش فکری را در مسائل الهیّات بگیریم.

البتّه این کار وقتی میسّر است که به یک مکتب استدلالی سیستماتیک الهی که پاسخگوی این نیاز باشد، بپیوندیم. معارف اسلامی از این نظر فوق العاده غنی است و می‌تواند پاسخگوی خوبی به این نیاز باشد. حکمای اسلامی با الهام از قرآن کریم و کلمات رسول اکرم (ص) و ائمّه اطهار (ع) توانسته‌اند یک مکتب مستدل و مستحکمی در این زمینه به وجود آورند. کسی که با این مکتب آشنا باشد نمی‌گوید معنی علّت نخستین این است که یک شیء خودش

پایه گذار وجود خودش باشد؛ نمی‌گوید اگر همه چیز را علّت نخستین به وجود آورده است، خود علّت نخستین را چه چیز به وجود آورده است؟ نمی‌گوید مشکل علّت نخستین لاینحلّ است؛ نمی‌گوید اگر قائل به خدا شویم برای زمان باید ابتدای زمانی قائل شویم؛ نمی‌گوید اگر خدا را اثبات کنیم باید آزادی را نفی کنیم؛ نمی‌گوید یا خدا یا آزادی و امثال اینها.

در گذشته تاریخ اسلامی، اشعریان و حنبلیان، جمود و قشریّتی به وجود آوردند که الهیّات اسلامی را تهدید می‌کرد، ولی نتوانست در مقابل تحرّک و تعالی‌ای که معارف عمیق اسلامی در بر داشت مقاومت کند. متأسّفانه اخیرا گروهی از نویسندگان به اصطلاح روشنفکر مسلمان عرب، تحت تأثیر فلسفه حسّی غرب از یک طرف و سوابق اشعریگری از طرف دیگر، نوعی جمود فکری و لاادریگری در الهیّات را تبلیغ می‌کنند و یک نوع اشعریگری پیوند خورده با فلسفه حسّی را رواج می‌دهند. فرید وجدی و تا حدّی سیّد قطب، محمّد قطب، سیّد ابو الحسن ندوی از این طبقه‌اند. کم و بیش موج این طرز تفکّر به میان ما هم رسیده است.

این طبقه تحت عنوان اینکه ماوراء الطّبیعه وادیی است ناشناخته و برای بشر مجهول است و از حدود توانایی عقل و اندیشه بشر خارج است و ما هم شرعا مکلّف نیستیم وارد این وادیهای ناشناخته بشویم، به طور کلّی باب معارف را سدّ می‌کنند. اینها خیال می‌کنند حدّ نهایی الهیّات این است که در نظامات خلقت مطالعه کنیم و انگشت حیرت به لب بگیریم؛ انگشت حیرت به دندان گزیدن حدّاکثر خداشناسی است؛ بنابراین یک دوره تاریخ طبیعی مطالعه کردن برای همه مسائل الهیّات کافی است؛ کتابهای

امثال موریس مترلینگ یک الهیّات کامل است.

اینها نمی‌دانند که مطالعه نظام خلقت، قدم اوّل است نه قدم آخر؛ حدّاکثر این است که با این قدم تا مرز میان طبیعت و ماورای طبیعت می‌رسیم نه بیشتر.

ما در جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم راههای مختلف خداشناسی و از آن جمله راه حسّ و علم، یعنی راه مطالعه طبیعت را ارزیابی کرده‌ایم و حدود آنها را مشخّص کرده‌ایم و ثابت کرده‌ایم که اوّلًا راه انسان برای تحصیل معارف الهی و ماوراء الطّبیعی به مانند یک علم متقن و مبرهن باز است و بسته نیست؛ ثانیاً از نظر اسلام، انسانها مکلّف‌اند و یا لااقل مجازند که با معارف ماوراء الطّبیعی به مانند مسائل تحقیقی و استدلالی و برهانی، نه تقلیدی، آشنا بشوند؛ و ثالثاً راه حسّ و علم یا راه طبیعت، جادّه‌ای است که از طبیعت تا مرز ماورای طبیعت کشیده شده است و نه بیشتر. نمی‌گویم جادّه‌ای است که از طبیعت تا مرز الوهیّت کشیده شده است و به اصطلاح برای سفر «من الخلق الی الحقّ» کافی است، بلکه می‌گویم جادّه‌ای است که تا مرز ماورای طبیعت کشیده شده است؛ یعنی همین قدر ثابت می‌کند که طبیعت، ماورایی دارد و مسخّر آن ماوراء است؛ امّا خود آن ماوراء، مخلوق است یا نه؟ یعنی آیا قدرت ماوراء الطّبیعی، همان خالق کلّ است یا خود او نیز به نوبه خود مخلوق و مسخّر ماورای خود است؟ فرضاً او خود ماورایی ندارد، آیا او خودش بسیط است یا مرکّب؟ واحد است یا کثیر؟ علم و قدرتش متناهی است یا غیر متناهی؟ فیضش محدود است یا نامحدود؟ بشر در برابر او مجبور است یا آزاد؟ ... و دهها پرسش دیگر، به هیچ یک از این پرسشها نمی‌تواند پاسخ دهد.

امّا علم و فنّی هست که به همه این پرسشها پاسخ می‌دهد؛ می‌تواند ما را با اصول برهانی خود، هم از خلق تا حقّ به پرواز در آورد و هم می‌تواند ما را «بالحقّ فی الحقّ» سیر و حرکت دهد و با یک سلسله معارف مربوط به عالم ربوبی آشنا سازد.

به هر حال، یک گام مبارزه با مادّیگری، عرضه کردن یک مکتب الهی است که بتواند پاسخگوی نیازهای فکری اندیشمندان بشر باشد.

در مرحله دوّم باید پیوند مسائل الهی با مسائل اجتماعی و سیاسی مشخّص شود. مقام مکتب الهی از نظر پشتوانه بودن حقوق سیاسی و اجتماعی روشن گردد. دیگر قبول خدا ملازم با قبول حقّ زورگویی و استبداد حکمران تلقّی نگردد. خوشبختانه از این نظر نیز تعلیمات اسلامی غنی و رساست، هر چند کمتر عرضه شده است. وظیفه دانشمندان روشنفکر اسلامی است که مکتب حقوقی اسلام را از وجهه‌های سیاسی و اقتصادی- و بالاخص از وجهه اقتصادی- معرّفی کنند.

در مراحل دیگر باید با هرج و مرج تبلیغی و اظهارنظرهای نامتخصّص مبارزه شود. دیگر برای خطوط روی طالبی و برای بال نداشتن شتر، از آن فلسفه‌ها بافته نشود. به مسأله محیط مساعد اخلاقی و اجتماعی که هماهنگ با مفاهیم متعالی معنوی باشد، باید کمال اهمیّت داده شود. مسأله محیط مساعد- که از نظر اسلام امر به معروف و نهی از منکر برای چنین منظوری است- گذشته از سایر جهات از جنبه ایجاد زمینه برای رشد مفاهیم عالی معنوی فوق العاده ضروری است.

از همه ضروری‌تر اینکه در عصر ما باید علاقمندان و آشنایان

به مفاهیم واقعی اسلامی سعی کنند بار دیگر حماسه را که رکنی از مفاهیم اسلامی بود، بدانها برگردانند. البتّه بازگردانیدن حماسه به مفاهیم اسلامی نیازمند است به جهادی فکری و قلمی و زبانی ... و جهاد دیگری عملی.

و السّلام علی من اتّبع الهدی